



الفلسفة في الوطن العربي المعاصر

بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الاردنية

ابراهيم بدران
احمد ماضي
احمد محمود صبحي
اديب نايف ذياب
انور عبد الملك
حسن حنفي
سالم يفوت
سعيد بنسعيد
سلمان البدور
عادل ضاهر
عبد السلام بنعبد العالي
فؤاد زكريا
كمال عبد اللطيف
ماجد فخري
محمد وقيدي
محمود امين العالم

الفلسفة
في الوطن العربي
المعاصر



مركز دراسات الوحدة العربية

الفلسفة في الوطن العربي المعاصر

بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الاردنية

ابراهيم بدران
احمد ماضي
احمد محمود صبحي
اديب نايف ذياب
انور عبد الملك
حسن حنفي
سالم يفوت
سعيد بنسعيد
سلمان البدور
عادل ضاهر
عبد السلام بنعبد العالي
فؤاد زكريا
كمال عبد اللطيف
ماجد فخري
محمد وقيدي
محمود امين العالم

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب. : ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان

تلفون ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤ ـ برقياً: «مر عربي»

تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣

الطبعة الأولى: بيروت، ايلول/ سبتمبر ١٩٨٥
الطبعة الثانية: بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧

المحتويات

القسم الثالث
خصوصيّات وآفاق

المـــلاحـــق

تقديم

على الرغم من تحريم الفلسفة ، بفتوى من ابن الصلاح الشهرزوري ، استأنف العقل العربي المتسائل مغامراته العلمية والنقديَّة ، في محاولة جادَّة لجعل التاريخ العربي معيوشاً ومُفتكراً ، مقروءاً ومنتقداً ، منتظماً ومفهوماً . وبقدر ما تماهى الفهم والتفسير ، وتعاظمت ضرورات التدوين العلمي الحديث في ارجاء الوطن العربي ، أحيَتْ الفلسفة العربية ذاتها من داخل تاريخ يبحثُ صانعوه العرب عن هوية ثقافية قوميَّة ، قائمة وملتبسة ، متحرّرة ومرتهنة ، الأمر الذي جعل فلاسفة العرب يجدّدون النهوض النظري المرافق لاعتمالاتٍ وتحوُّلاتٍ يستلزمها هذا الاقتران الضائع ـ والمنشود ـ ما بين تاريخ سياسي ـ اقتصادي متقلّب وتاريخ فكري ، فلسفي واجتماعي ، مضطرب حتى الانقسام والتجزئة .

ومن الزاوية العقلية أو المعرفية ، يزداد بروز التفلسف العربي كمشروع عقلاني ؛ إلاّ أن هذا المشروع الذي ما زال يقترضُ سماته ومنهجياته من الموروث والمستورد ، أخذ ـ كما يلاحظ في سياق النصوص المقدَّمة إلى المؤتمر الفلسفي العربي والتي ننشرها في هذا الكتاب ـ يبحث عن توليف علمي يتجاوز في وقت واحد الارتهان المزدوج للموروث غير المفسَّر علمياً وللغريب الغربي والمتغرّب غير المتناسب مع حضارة عربيَّة يـؤسسُّها شعبٌ يناضلُ في غير قطر عربي ، وعلى غير صعيد عملي ونظري . وفوق ذلك كلّه ، تتعيّنُ مغامرات العقل الفلسفي العربي في إعمال النقد العلمي والتاريخي معاً ، مما يدفع الإصرَ عن هويَّة الأمة العربية ، ويعاود الوصلَ بين فلسفات العرب المعاصرين وايديولوجياتهم ، وصولاً إلى نسق فلسفي وايديولوجي عربي اكثر تماسكاً من حيث الصياغة العلمية ، واكثر توفُّراً على مقتضيات الحاضر العربي المستقبلي والاستقبالي .

ففي معركة الأمة العربية ، الحضور فوق ارض تاريخية والحضور في تاريخ قومي متحرّر ، لا مجال للحياد والاستقلالية : لا حياد بين العرب وهويّتهم الفكرية ، ولا استقلالية مزعومة عن متطلبات الجهاد العقلي في سبيل الانتقال بهذه الأمة ككل ، وفي كل صعيد ، من

« امة كبرى مع وقف التنفيذ » إلى أمةٍ موَّحدة حضارياً وفكرياً وسياسياً . من هنا يأتي الاختيار الواضح لهوية الفلسفة العربية، والتشديد على وحدتها ـ ليس شكلاً هشاً وليس مضموناً غامضاً ـ بل وحدتها المؤلَّفة من خلال سيرورات النقد العلمي والتصويب والاستهداف .

وعليه ، فإن هذا الكتاب ، وهو جملة نصوص وضعها دارسون وفلاسفة عرب من أقطار عديدة ، يرمي إلى تمكين القراء العرب من التعاطي النقدي مع نصوص ومناهج ومشاريع فلسفية عربية ، أُنتجت وطُبِّقت ـ أو أهملت ـ في ظروف عربية غير متكافئة وغير متكاملة . فبهذه النصوص المهمة يتعرفُ القراء العرب إلى مناخ عقلاني ديمقراطي وقومي ، مناخ الانفتاح داخل الأمة العربيَّة ومناخ التعارف الفلسفي . إلاّ أن المفاتيح التي سعينا لجعلها مرشداً علمياً للقراءة الفلسفية العربية النقدية ، ستدعونا لمعاودة النظر في الإشكالات والمساءلات والموضوعات المُثارة ، اكثر مما ستدعونا للاستكانة والقبول والاعتقاد بأننا تملَّكنا ـ فجأة ـ كل مفاتيح الفلسفة العربية الحيَّة في عصرنا . فالكتاب عتبةٌ أو مدخل نقدي لمسألة أساسية في النظمة الفكرية العربية الراهنة . ولهذه الغاية جعلناه في ثلاثة أقسام :

١ ـ مشروع الفلسفة العربية ، ويتضمن خمسة أبحاث معظمها علمي ونقدي ، وبعضها استعراضي وتجميعي .

٢ ـ نقد الخطاب الفلسفي العربي ، في نصوصه ومناهجه ، ويقع أيضاً في خمسة أبحاث تتراوح بين نقد النص المدرَّس ، ثانوياً وجامعياً ، ونقد المناهج المقترضة أو المستحدثة ؛ ويتركَّز القسم الأوفر منها (٨ ، ٩ و ١٠) على نقد التغرُّب الفلسفي داخل الفلسفة العربية المعاصرة والحديثة .

٣ ـ خصوصيَّات وآفاق ، وتتضمن ستة أبحاث متفاوتة في الموضوع والدعوى والمنهج ، لكنها تتناول بكيفيات شتى بعض هموم التفلسف العربي ، العام منه والخاص ، النظري والتقني .

ومهما يكن الأمر ، فإن هذا الكتاب يقدم للقراء العرب صورةً نقدية عامة عن الحضور الفلسفي في الوطن العربي : حضور الفلسفة كمادة تدريسية ، وحضور التفلسف كحاجة معرفية . وفي الحضور العقلاني يجد العقل مادةً لعمله العلمي ، وحافزاً تاريخياً للارتقاء من « اللغة الشاعرة » إلى « اللغة العالِمة » ؛ كما يجد فيه أسباباً لجلب الأفهام والألباب إلى إكتناه الحقائق التي لا تكون كذلك بدون تحقُّق وتحقيق . ففي مؤتمر للفلسفة العربية لا يمكن أن يُقال كل شيء ، ولكن ما قيل فيه يدعو لمزيد من القول بدون خوف ـ فالخوف سجنٌ آخر ، والعقل الخائف لا يمكنه أن يكون عقلاً . وهذه عبرةُ كل فلسفة يدهشُها كل شيء فتسعى إلى نقده وتفسيره ، بحيث يزول الخوف من المعرفة ويبدأ تاريخ التعبير المعرفي والتفلسف العلمي .

مركز دراسات الوحدة العربية

كلمة رئيس اللجنة التنظيمية للمؤتمر

د . احمد ماضي (*)

أود ، بادىء ذي بدء ، أن أتوجه باسم اللجنة التنظيمية للمؤتمر بالشكر الجزيل لرئاسة جامعتنا الفتية وعمادة كلية الآداب ومديرية العلاقات الثقافية والعامة للجهود المخلصة التي بذلتها في سبيل انعقاد المؤتمر الفلسفي العربي . وأود أيضاً أن أتقدم بوافر الشكر وعظيم الامتنان لمؤسسة عالية ـ الخطوط الجوية الملكية الأردنية وبصفة خاصة لعطوفة المدير العام السيد علي غندور على إسدائه العون السخي جداً للمشاركين في مؤتمرنا . كما أشكر عطوفة مدير عام وزارة السياحة السيد ميشيل حمارنة على ما قدمه للمؤتمرين . وبعد ،

فإنه ليسعد اللجنة التنظيمية للمؤتمر أن ترحب أحر ترحيب بالمشاركين في المؤتمر وتتمنى لهم إقامة طيبة في بلدهم الثاني الأردن راجية أن تسهم مشاركتهم في المؤتمر بأن تكلل أعماله بالنجاح . وما يستحق التنويه أن المؤتمر الفلسفي العربي هو أول مؤتمر يعقد للبحث في الواقع الفلسفي في الوطن العربي المعاصر . فمن المقرر أن تلقى أبحاث عديدة يعالج أصحابها فيها تدريس الفلسفة وصلة الفكر العربي المعاصر بالتيارات الفلسفية العالمية ودورْ الفلسفة في المجتمع العربي المعاصر وشخصيات فلسفية عربية معاصرة . وتتمنى اللجنة التنظيمية للمؤتمر أن يصبح تقليداً انعقاد مؤتمرات فلسفية عربية يكرس المشاركون فيها جهودهم لدراسة وتقويم أوجه النشاط الفلسفي المختلفة . ومن المفيد أن يتفرغ كل مؤتمر لاحق لمعالجة مسألة محددة . وما أكثر المسائل التي ينبغي أن يتناولها المشتغلون بالفلسفة من العرب بالتحليل والتقويم . بعض هذه المسائل :

- دور الفلسفة في التربية والتعليم .
- الفلسفة والحياة السياسية والاجتماعية ـ الثقافية .
- الفلسفة والتفكير العلمي .

(*) رئيس قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الاردنية .

- الفلسفة والدين .

- الفلسفة والأدب .

- الفلسفة والقانون .

واعتقد أن معالجة هذه المسائل وغيرها ينزل الكثيرين من المشتغلين بالفلسفة من العرب من ابراجهم العاجية وعوالمهم التجريدية إلى دنيا الواقع المعيوش . إن المشتغلين بالفلسفة مدعوون إلى أن يلتزموا في معالجاتهم الفلسفية بالانتماء إلى واقعهم دونما تقوقع . عندئذ يمكن أن تتعزز وتتعمق هويتهم العربية ويمكن أن يسهموا بأصالة ومعاصرة في الفكر الفلسفي . وليس بخاف أن المشتغلين بالفلسفة من العرب يحتاجون إلى ما يوطد أواصر الصلات بينهم ، بحيث يجتمعون بصورة منتظمة ويخططون لما ينبغي أن يدرس ويُقوَّم . وتعتقد اللجنة التنظيمية للمؤتمر أن من الضروري التفكير بصورة جدية في تأسيس « جمعية فلسفية عربية » تعمل على توحيد جهود المشتغلين بالفلسفة وعقد المؤتمرات والندوات المتخصصة لمعالجة قضايا فلسفية عربية واسلامية واصدار مجلة دورية تعنى بنشر الفكر الفلسفي ودراسة وتقويم الواقع الفلسفي في الوطن العربي المعاصر . وتأمل اللجنة التنظيمية أن يتداول المشاركون في المؤتمر في موضوع « الجمعية الفلسفية العربية » ، بحيث يؤدي ذلك إلى الشروع في خطوات عملية تمهد الطريق إلى قيامها .

أكرر الترحيب بالمشاركين في المؤتمر وأتمنى لهم إقامة طيبة ، كما أشكر جميع الذين لبوا دعوة الجامعة لحضور افتتاح المؤتمر .

والسلام عليكم

القسم الاول

مشروع الفلسفة العربية المعاصرة

الفصل الاول

موقفنا الحضاري

د. حسن حنفي (*)

مقدمة

ليست الفلسفة مجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع وبلا حضارة انما هي نظام فكري ينشأ في عصر، ويقوم به جيل، ويخدم مجتمعاً ويعبر عن حضارة. هذا ما حاول اصحاب المنهج الاجتماعي في دراسة الافكار إثباته، مع انه قضية بديهية ليست في حاجة الى إثبات. وهذا ما وضعت لأجله علوم انسانية بأكملها مثل علم اجتماع المعرفة او الانثروبولوجيا الحضارية، وما حاولته عدة نماذج من التاريخ، تاريخ الفلسفة، وتاريخ الافكار، وتاريخ المذاهب. . . الخ.

قد تكون ازمة الفلسفة في جامعاتنا ومعاهدنا اليوم هي عدم الوعي بهذه البديهية وعياً علمياً كافياً، وان كانت ترددها، فيما يبدو، اول كل محاضرة، وفي نهاية كل درس دون تنفيذها وتطبيقها وايجاد البراهين عليها والاستدلال منها على نتائج معينة لجيلنا. وغالباً ما تكون الفلسفة تبنياً لمذهب اجتماعي تقليداً لما هو موجود في بعض المراجع الاجنبية التي ينقل عنها او عن اقتناع مذهبي يظهر في السياسة اكثر مما يظهر في العلم او رداً على سؤال محرج لطالب ملتزم متحمس لقضايا المجتمع بناء على مذهب سياسي او بدونه، تهرباً من الاجابة. فما اسهل اللجوء الى ظروف العصر او ادعاء التقدمية الاجتماعية. وما اسهل ترديد الشعارات والتشدق بالمناهج الاجتماعية.

هذا الوضع هو الذي دعانا في حقيقة الامر الى التفكير في علاقة الفلسفة بالموقف الحضاري لجيل محدد هو جيلنا. فنحن لا نتحدث عن ازمة كل العصور، فهذه لا وجود لها او عن الفلسفة العامة فهذه ايضاً لا وجود لها. هناك ابنية ذهنية ونفسية واجتماعية تظهر في كل عصر ولا يمكن تعميمها الا بقدر عموم النفس الانسانية واطلاق العقل البشري وهو في الحقيقة عموم

(*) استاذ الفلسفة في كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

لا يأتي الا بعد خصوص، وعالم أذهان لا وجود له في الاعيان.

مما لا شك فيه ان الفلسفة في جامعاتنا وفي حياتنا العامة في ازمة. وجوهر هذه الازمة اننا بعد ان أنشأنا جامعاتنا الحديثة منذ اكثر من نصف قرن، وجامعاتنا القديمة موجودة منذ اكثر من الف عام فإننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة او اننا اخرجنا فلسفة. وفي الحياة العامة بدأنا حركة الترجمة منذ اكثر من قرن ونصف منذ رجوع الطهطاوي، وتأسيس ديوان الحكمة الثاني اعني مدرسة الالسن ونحن حتى الآن ما زلنا نترجم، ونشكو من قلة الترجمات، وان مشروعنا القومي المتمثل حتى الآن في خطط دور النشر وبرامج وزارات الثقافة يتلخص في معظمه في مزيد من الترجمات. وحتى الآن لم تفعل هذه الترجمات فعلها ولم تنتج منها ابداعات، وكأن الترجمة غاية لا وسيلة، وكأن التحصيل هدف في ذاته. اننا ننتج على احسن تقدير مؤلفات تعرض لمذاهب الآخرين اعتماداً على نصوص اصلية او على دراسات ثانوية فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحاً على نصوص كما نفعل مع المتون القديمة، وكأننا استبدلنا متناً بمتن، والمحدثين بالقدماء، فإذا ما تحمس الكاتب والتزم فإنه يدافع عن المذهب المعروض ويهاجم خصومه في معركة ليس طرفاً فيها كاشفاً بذلك عن موقفنا الحضاري الحالي الذي يتلخص في الخطابة والجدل وليس في القياس والبرهان، في منطق الظن وليس في منطق اليقين. لقد تحول المفكرون لدينا الى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غريبة في معظمها عن بيئتنا نظراً لريادة الغرب وغزوه الثقافي وانتشاره خارج حدوده على عكس الشرق الذي لم نجد له بيننا ممثلين لفلسفاته في الهند او الصين كما كان الحال عند مفكرينا الاوائل مثل البيروني وغيره. وهذا واضح من وضع الفلسفة الشرقية في جامعاتنا وكيف انها لا تعطى الا في اضيق الحدود، واعتماداً على مؤلف شهير كتب استكمالاً لتاريخ الفلسفة في الغرب[1].

وقد يبدو ما في هذا البحث مكرراً لما هو موجود سلفاً سواء في كتب او بحوث. ولكن الاصرار على ضرورة المشروع الحضاري القومي هو رسالة لا بد من تبليغها في كل لقاء مع مفكرين يهمهم الامر[2].

---

(١) هناك ساعتان فقط لقسم امتياز للسنة الثالثة بقسم الفلسفة عن الفلسفة الشرقية بالاعتماد على:
Paul Masson-Oursel, *La philosophie en Orient* (Paris: Presses universitaires de France, 1948), and Emile Bréhier, *The History of Philosophy,* trans. Joseph Thomas, 2 vols. (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, [1963]).

(٢) انظر لحسن حنفي: **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (القاهرة: المركز العربي للبحوث والنشر، **١٩٨٠**)؛ «موقفنا من التراث الغربي،» في: **قضايا معاصرة، ٢: في الفكر الغربي المعاصر** (القاهرة: دار الفكر العربي، **١٩٧٧**)؛ «التراث والتغير الاجتماعي،» **شؤون عربية**، العدد ٥ (تموز/ يوليو ١٩٨١)، ص ٨٠ ـ ٩٠؛ «التراث وأزمة العمل السياسي،» **(الرباط، ١٩٨٢)**؛ «التراث والنهضة الحضارية،» **(الكويت، ١٩٨٠)**؛ «الفكر الاسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي،» **(الكويت، ١٩٨٣)**؛ «متى تموت الفلسفة ومتى تحيا؟» **(الكويت، ١٩٨٤)**؛ «من التقاليد الى التحرر،» ورقة **قدّمت** الى: الدائرة المستديرة حول التراث والتحرر، الرباط ٢ ـ ٨ نيسان/ ابريل ١٩٧٩، والتي نظمها الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية والجمعية الفلسفية المغربية؛ «من=

اولاً: الموقف الحضاري وابعاده الثلاثة

موقفنا الحضاري اليوم ذو ابعاد ثلاثة تعبر عن ضرورته، ولا حيلة لأحد فيه. ولا يمكن تغييرها ولا يمكن تغافلها والا كانت الفلسفة بغير موضوع وبغير وطن.

الاول، هو موقفنا من التراث القديم وذلك لأننا مجتمع تراثي ما زال وعيه القومي مفتوحاً على القدماء وما زال القدماء يمثلون بالنسبة له سلطة يستشهد بها اذا ما نقصه الوعي النظري او تحليل الظواهر. وما زالت تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك مستمدة من التراث، لم تقم بيننا وبينه قطيعة ولم تنشأ حركة نقد للتراث تضع تاريخنا الحديث في مرحلة جديدة.

والثاني، موقفنا من التراث الغربي الذي بدأ يكون احد الروافد الاساسية لوعينا القومي، واحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية. وقد كان الآخر باستمرار حاضراً في موقفنا الحضاري منذ قدماء اليونان حتى محدثي الغرب. لم تحدث بيننا وبينه قطيعة الا في الحركة السلفية ولم تقم حركة نقد له الا في اقل الحدود وبمنهج الخطابة او الجدل دون منهج النقد ومنطق البرهان.

والثالث، موقفنا من الواقع الذي نعيش فيه والذي نحتويه في شعورنا عن وعي او عن لا وعي. وقد يكون هو الباعث على المعرفة، والموجه للاختيار، وقد يكون هو المصدر الوحيد للمعرفة بالادراك الحسي المباشر او التنظير العقلي المباشر. وذلك ان الموقفين الاولين موقفان حضاريان بالمعنى الحرفي للكلمة اي انهما يتعاملان مع ثقافات مدونة في الغالب، ويغلب عليهما منهج النقل بصرف النظر عن مصدره، النقل عن القدماء او النقل عن المحدثين. في حين ان الموقف الثالث وحده هو الذي يتعامل مع مادة المعرفة «الخام» دون ادراك مسبق او تنظير جاهز سواء من القدماء او من المحدثين. وعادة ما يكون هذا الموقف الحضاري المثلث الابعاد غير متوازن، ويكون حضور ابعاده فيه غير متكافىء. فقد يرتكز اساساً على الموقف من التراث القديم ومن هنا تنشأ ثقافتنا الدينية وحركتنا السلفية وتعليمنا التقليدي ونظمنا المحافظة اقتناعاً وايماناً او نفاقاً وتعمية عما يدور في الواقع بالفعل، وقد يرتكز على الموقف من التراث الغربي، ومنه تنشأ ثقافتنا العلمية العلمانية وحركاتنا الاصلاحية والتحديثية وتعليمنا العصري ونظمنا الحديثة اقتناعاً وايماناً او دفاعاً عن مصالح الحكام. وقد يرتكز الموقف الحضاري على البعد الثالث اي الواقع ذاته ومنه تنشأ ثقافتنا الشعبية وحركات التغير الاجتماعي، ومنه خرجت ثوراتنا الاخيرة. هذا الاتزان المفقود في الموقف الحضاري هو الذي يسبب فقدان وحدة الشخصية ويجعلنا نعيش في «فصام نكد» فتتضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية، ويقضى على الوحدة الوطنية في الممارسة وعلى الشخصية القومية في النظر. وقد تتداخل هذه الابعاد

= الوعي الفردي الى الوعي الاجتماعي،» في: **دراسات اسلامية** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨١)، ومن العقيدة الى الثورة: محاولة لاعادة بناء علم اصول الدين،» **(القاهرة؛ بيروت، ١٩٨٣)**.

الثلاثة فيما بينها دون هذا الفصل الافتراضي المجرد. فقد يكون للوعي الفردي موقف ايجابي من التراث القديم يسبب موقفاً آخر سلبياً من التراث الغربي، وقد يكون هناك موقف ايجابي من التراث الغربي يسبب موقفاً آخر من التراث القديم. وعادة ما يكون هذان الموقفان المتعارضان سلبيين بالنسبة للواقع لأن المدخل الحضاري يكون بديلاً من الواقع المعاش، وكأن المعركة في الكتب وليست بين الناس. اما الذي يأخذ موقفاً ايجابياً واعياً من الواقع فانه يكون في العادة ايجابياً في موقفيه الحضاريين الاولين منتقياً ما يفيده منهما، فالاولوية عنده للمصلحة على الكتاب، وللناس على الثقافة، وللحياة على الحضارة.

ثانياً: ازمة الموقف الحضاري

تتجلى ازمة الموقف الحضاري في موقفنا من كل بعد فيه، سواء أكان التراث القديم او التراث الغربي او الواقع المعاش للناس.

١ - فقد نظرنا الى التراث القديم نظرة المستشرقين وكأننا «متفرجون عليه» ولسنا اصحابه نعيب عليه قصوره وكأننا لسنا مسؤولين عنه. نكرر ما قيل ونجمع بين اجزائه، واقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير او تطوير او إعادة اختيار، في حين ان التراث القديم ليس منفصلاً عنا، بل هو جزء منا، ونحن جزء منه، كوَّننا وأعطانا تصوراتنا للعالم وامدّنا بموجهات للسلوك. نحن مسؤولون عنه بقراءتنا له مثل مسؤولية القدماء الذين ابدعوه. تركناه بلا موقف منا ازاءه في القراءة والتفسير والفهم والتأويل. نكرر الاختيارات القديمة، والمذاهب السالفة ولا نعرف كيف نشأت واي اغراض خدمت. وبالرغم من تغير الظروف القديمة ونشأة ظروف جديدة تتطلب اختيارات بديلة فإننا نكرر الاختيارات النمطية القديمة التي تعارض في اهدافها ومنطلقاتها الظروف الجديدة التي نعيشها اليوم وكأن التراث جسم ميت، وجثة هامدة، نقبله بلا واقع او تاريخ او حياة او عصور او اصحاب او اهل، ومن ثم يخرج الطلاب من جامعاتنا وهم منفصلون عنه نفسياً يتصورونه «كتباً صفراء»، قيل وقال، لا امل فيه، لا يثير قضية، ولا يقدم حلاً. فيتوجهون الى الثقافات المعاصرة حيث يجدون فيها انفسهم فيزداد شعورهم بالقطيعة مع التراث القديم كلما ازداد «التغريب» مما يجعل بعضهم يقوم برد فعل على ذلك فيتمسك بالقديم كلّه، ويرفض المعاصرة كلها، فتنقسم الامة الى فريقين، فريق يرى صلته بالتراث صلة انقطاع ثم قطيعة، وفريق آخر يرى ان صلته بالتراث صلة اتصال ثم وصال. الاول يرى في التراث كل شيء والثاني لا يرى في التراث اي شيء.

ثم نقلناه كله، الصالح منه والضار. عممنا الاشعرية، ودرّسنا الفلسفة الاشراقية واجتررنا فقه العبادات، وشرحنا المحبة والفناء، ودعونا الى التخلي عن العالم في مجتمع مهزوم مطحون، مسلوب الارادة، غيبي اسطوري، منهوب الثروات، ازمته الفقر، ومأساته الاحتلال. درّسنا ان النقل اساس العقل، وان العقل قاصر في حاجة الى وحي، وان هذا الوحي هو النبي[٣]،

(٣) هذه عبارة محمد عبده في: **رسالة التوحيد**، تحقيق محمد رشيد رضا (القاهرة: مطبعة المنار، [د. =

وان اقصى ما للانسان من فعله هو الكسب وهو في نهاية الامر تعليق لحرية الانسان وارادته بإرادة الآخر وجعلها مشروطة بها، وان مستقبل الانسان خارج العالم، وان الشهادتين تكفيان، وان السياسة كلها مركزة حول شروط الامام وصفاته الحميدة. ولما كان ذلك هو الموروث السائد، بعد ان حيكت مؤامرات الصمت على كل تراث آخر مناهض. وهو ما يساعد السلطة القائمة في سندها الشرعي او في اقتضائها طاعة الناس لها، فقد درّسناه واعتبرناه هو الصواب دون ما سواه، واصبح ذلك عاملاً مكوّناً رئيسياً في ثقافة الطلاب، فاستمرت المحافظة، واستمر تراث السلطة، وقدمنا بايدينا الى السلطان رعية مطيعة له، مؤمنة به وبالله، وقضينا بأيدينا على كل احتمال للتغيير والمعارضة والثورة.

لقد درّسنا العقول العشرة وخصصنا العقل الفعال، وتحدثنا عن الافلاك العشرة، وبيّنا ان للكواكب والافلاك ارواحاً ونفوساً وعقولاً على اساس حركتها يتم كل شيء في الارض فوجد وعينا القومي علل ظواهره في السماء وليس على الارض. اما المعرفة فبمدد من السماء وليس باحصاء كمي لواقع الناس. وشرحنا نظريات المحبة والفناء والحلول وعرضنا قيم الزهد والورع والصبر والرضا والتوكل والشكر، وبيّنا احوال الخوف واليأس والسكر والغيبة. وتساءلنا في الفقه: ما حكم وصية يكتبها رجل بين انياب الاسد؟ هل يجوز اكل بيضة ولدتها فرخة نكحها انسان؟ ما حكم رجل أقسم ان امرأته طالق ان هو جامعها في هذا الثوب وان لم يجامعها في هذا الثوب؟ ما هي احكام الاستنجاء والغائط وما حجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وما هي احكام حلق عانة الميت؟ وكأن مظاهر المجتمع المتخلف وموضوعاته هي التي فرضت اختيار ثقافته، اما فقه الثورة، وفقه العدالة الاجتماعية، وفقه التحرر من الظلم وهو ما يعاني الناس منه فليس اساساً للاختيار او موضوعاً للتساؤل.

ولم ندرّس علم اصول الفقه بأكمله وهو ما يعبر عن إبداع المسلمين واحساسهم بالعالم ووضع مناهج الاستدلال بعيداً عن الاشراق، واحكام منطق اللغة بعيداً عن الخطابة والجدل، ووضع شروط للتواتر والاحاد بعيداً عن الروايات الموضوعة التي تلهب الخيال وتتحول الى جزء من الاساطير الشعبية، ووضع احكام للفعل ووصف مناهج للسلوك بعيداً عن الكبت والحرمان والازدواجية والنفاق. لم ندرّس ابداع المسلمين في: وضع مناهج للرواية لضبط النقل او وضع اصول المنطق الحسي الذي يقوم على المشاهدة ومجرى العادات او المنطق الارسطي ووضع منطق بديل يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وقياس الاولى، وان ما لا دليل عليه يجب نفيه. لم نعتنِ بكيفية نشأة العلوم الرياضية والطبيعية والانسانية (اللغة والادب والجغرافيا والتاريخ) التي ابدع فيها القدماء، ولم ندرسها الا في اطار «تاريخ العلوم عند العرب» كجزء من تاريخ العلوم كما يفعل الغرب، ولم نحاول نحن معرفة الصلة بين التوحيد والعقل، بين التوحيد والطبيعة، وكيف استطاع القدماء بعقلية التوحيد اكتشاف الرياضيات وقوانين الطبيعة. فوُضع ابن رشد مع باقي الفلاسفة، وابن خلدون مع باقي المؤرخين دون ادراك للنوعية والاختيار.

=ت.])، وهي اقصى ما وصلت اليه الحركة الاصلاحية من اعادة نظر في علم العقائد.

٢ ـ لقد فعلنا الشيء نفسه في التراث الغربي، فإذا درّسنا الفلسفة الغربية فإننا ننتزعها من بيئتها وكأن ديكارت وكانط وهيغل، وماركس ونيتشه وهوسرل وبرغسون وسارتر وميرلوبونتي وهيدغر نجوم لامعة نتأملها ونعجب بها بل ونحكم عليها، على صدقها او بطلانها بحجج الذوق السليم او العقل الصريح وربما ايضاً بالاخلاق الكريمة والقيم الفاضلة والنظم السياسية واحياناً الاجتماعية القائمة، والاعراف والتقاليد وكل الموروث القديم. ولما تشتتت المذاهب وتباينت الآراء وقعت الحيرة في الاختيار. هذا مثالي، وذاك واقعي، هذا عقلي وذاك حسي، فالمحافظون يختارون المثالية والتقدميون يختارون الواقعية، وينشأ الخلاف بيننا. والصراع على المذاهب في ظاهره غربي وفي حقيقته يكشف عن موقف حضاري خاص بنا وهو ان المثالية وريث طبيعي للمحافظة والتقليد الديني، والواقعية هي التطور الطبيعي للدين المثالي والاكثر قدرة على الدفاع عن حياة الناس ومصالح الشعوب.

وفي حقيقة الامر فإن المذاهب الغربية وليدة بيئتها بل ان فكرة المذهب انما نشأت بعد ان تمت تعرية الواقع الاوروبي تماماً من اغطيته النظرية القديمة الموروثة من العصر الوسيط المسيحي الكنسي، وجاء عصر النهضة فأزاح كل الغطاءات النظرية الممكنة رافضاً الموروث باعتباره مصدراً للعلم الذي تحول الى العقل والطبيعة. العقل والوحي شيء واحد، والطبيعة والدين شيء واحد (وحي العقل، دين الطبيعة)[٤]. نشطت المذاهب في القرن السابع عشر في محاولة لايجاد نسق كلي شامل يقوم بدور الموروث القديم في تفسير العالم وايجاد علاقة بين الله والطبيعة والانسان. فنشأت العقلانية، ومنها المثالية النقدية تعطي الاولوية للعقل وحقه في فهم الطبيعة. كما نشأت الحسية ومنها الوضعية لتعطي الاولوية للحس وحقه في رؤية الطبيعة. وظل المذهبان يتصارعان مرة، ويتركبان في مذهب ثالث، مرة اخرى، إما على نحو آلي خارجي ثابت (كانط) او على نحو حيوي داخلي متحرك (هيغل)، ثم اتت المذاهب الانسانية الحيوية والارادية والوجودية لتعطي الاولوية للانسان على العقل والطبيعة، ولتحول العلوم الرياضية والطبيعية على السواء الى علوم انسانية، ففي سقراط الجديد يجتمع افلاطون وارسطو. وقد حكم تطور المذاهب قانون الفعل ورد الفعل او جدل الموضوع ونقيضه ومركبه، ثم طبع هذا الجدل الوعي الاوروبي في بنيته بقسمة ثلاثية الظاهرة: صورية او مادية او حيوية، وعادة ما يتم الخلط بين هذه المستويات دون تمييز بينها.

للوعي الاوروبي اذن تطور وبناء. له بداية وتطور ونهاية، له ظروف تاريخية واجتماعية خاصة ممثلة في الرومانية القديمة، ومعطى ديني خاص هو المسيحية، ونظام ديني خاص هو الكنيسة وبناء ذهني خاص يقوم على التقسيم واحادية الطرف والتعارض بين عوامل الظاهرة الواحدة. وان الحديث عن عقليات بدائية، افريقية او آسيوية هو في حقيقة الامر اسقاط من العقلية الاوروبية على غيرها. فأين نحن من هذا كله؟ ديكارت محاولة لاثبات عقائد الدين

---

(٤) انظر: حسن حنفي، **نسج تربية الجنس البشري** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧)، حيث يعرض عقل الوحي ودين الطبيعة.

بحجج العقل والبرهنة على صدق الايمان، وهو تقليد شائع في حضارتنا القديمة كلها عند المتكلمين والفلاسفة، والفلسفة النقدية كأول محاولة للتعرف على امكانية المعرفة في مقابل البرغماتية والشكية هو ما كان يفعله الفقهاء، من نقد نظريات الحكماء ولا ادرية الشكاك والمذاهب الحسية التي كانت تدافع عن المعارف الحسية، والمشاهدة والتجربة. دعامة العلم الجديد هو ما كان يفعله المتكلمون والاصوليون من اعتبار شهادة الحس ومجرى العادات مصدراً للعلم. والفلسفات الانسانية والحيوية هي اشبه بمحاولات الصوفية عندنا من تركيز على التجارب البشرية والوجود الانساني والانفعالات النفسية مثل المقامات والاحوال. وما الفرق بين كيركغارد الصوفي والوجودي؟ لا يعني ذلك اننا اسبق من غيرنا في شيء او ان لدينا ما لدى غيرنا، فنثق بالنفس ونفخر بالاجداد، بل يعني ان المذاهب الفلسفية لا تزرع خارج بيئاتها الاولى. فإذا ما تشابهت المذاهب واختلفت الهيئات فذلك لأن الابنية الذهنية والنفسية والمواقف الحضارية والمراحل التاريخية قد تكون ايضاً واحدة. وما دام المذهب الفلسفي قد اجتث من جذوره فلا يمكن فهمه او الحكم عليه او التعرف على نشأته. ومن ثم لا يتعلم الطالب او يفهم شيئاً باستثناء مجموعة من المعلومات المتراصة المتراكمة يحفظها للامتحان وينساها بعده، لا تؤثر فيه ولا يؤثر هو فيها، فقد تم الفصل بين المذهب والموقف، بين العلم والنشأة، بين الفكرة والتكوين، ومن ثم لم ينشأ عندنا فكر تكويني يدل على موقف بل اصبحت ثقافتنا اكواماً متراصة من المعلومات سرعان ما تتساقط جميعاً في اول مواجهة لموقف ثقافي او موضوع علمي.

٣ ـ وقد تعثرت الفلسفة لدينا لأن البعد الثالث في موقفنا الحضاري، وهو الموقف من الواقع ازيح جانباً واسقط من الحساب. فتحولت الفلسفة لدينا الى نقل، نقل عن القدماء او نقل عن المحدثين، وغاب التنظير المباشر للواقع. اصبحت الثقافة في جانب، والواقع في جانب آخر، وواقع غير مفهوم، مجرد وعي صوري بلا مادة. وقد يكون السبب في هذا الموقف هو وجود الغطاء النظري التقليدي للواقع، وهو الغطاء الذي يفسر كل شيء، وبالتالي لم تنشأ الحاجة الى التساؤل عنه او البحث عن نظرية له. هناك نوع من الوئام بين الانا والنحن، وبين النحن والعالم بلا قطيعة او شرخ باستثناء الفقر كأزمة وضنك. وهما مفهومان في اطار التصور النظري القديم، ومقبولان في اطار الايمان الشائع والعقائد الموروثة، او في اطار عدم الالتزام بقضايا الواقع نظراً للتعايش او القهر السياسي او لعدم الوعي به والارتباط بقضايا العصر. فالفكر ليس بضاعة، والمفكر ليس موظفاً. الفكر رسالة، والمفكر صاحب قضية[٥]. وكادت صورة الاستاذ الذي يعيش من الفكر ان تصير صورة نمطية من خلال الاعارات او الوظائف او الكتب المقررة، وكادت تختفي صورة الاستاذ المفكر الذي يعيش للفكر، صاحب القضية، والقادر على اتخاذ الموقف. ان عدم التعوّد على المنهج الاجتماعي في دراسة الافكار او نشأتها وتكوّنها من الوضع الاجتماعي قد يجعل الباحثين يستسهلون عرض الافكار، او التحدث عن الظروف والبيئات في الفصول

---

(٥) انظر لحسن حنفي: «رسالة الفكر: ١ ـ دور المفكر في البلاد النامية: أشكال التعبير،» في: **قضايا معاصرة، ١: في فكرنا المعاصر** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)، و«العلم قضية،» (الرباط، ١٩٨٣).

الاولى، وعن الافكار والنظريات في الفصول التالية دون ان يكون هناك رابط بين هذه وتلك. وربما يكون السبب نقصاً في التكوين الذهني بالرغم من وجود كمّ من المعلومات ونقص في الممارسة. فالذهن لم يمارس العلم، ولم يتعوّد على المنهج، ولم يعرف كيف نشأ، فاقتطف الثمرة دون الجذور، وحصل على النتيجة دون المقدمة. وقد يكون غياب معاهد البحث العلمي والعمل الجماعي في اطار مشروع قومي لدراسة الثقافة والفكر والعلم والفلسفة احد العوامل في اسقاط الواقع من الحساب بعد ان اقتصرت مهام الاساتذة على تخريج مدرسين او موظفين او رجال اعلام. كما تحولت الرسائل العلمية الجامعية الى دراسات للماضي، لشخصية او مذهب او عصر يقل فيها عنصر الابداع اي بناء المشكلة الفلسفية ابتداء من الواقع، فلم يعد الطالب يبدع نصاً فلسفياً بل صار مجرد شارح للنصوص. هذا بالاضافة الى الجو العام لاجهاض العقول، والخطط العامة المعدة لذلك سواء من الداخل او من الخارج. فليس في صالح الانظمة القائمة او المصالح الكبرى ان يبدع العقل الذي هو بطبيعته تمسك بالحريات ودفاع عن المصالح العامة. وقد يتحول الاجهاض الى اعدام اذا ما حاول احد الاساتذة او الطلاب الخروج على المألوف والتمسك بحقه الطبيعي في البحث الحر. فإذا لم يقبل شيئاً على انه حق ان لم يكن مؤيداً بالدليل اتهم بالالحاد او الشيوعية، ويصبح شريداً متهماً مطارداً لا وطن له، فلا يبقى له الا الهجرة الى الخارج ليتحول الى مهني صرف يضع همه في العلم والابداع العلمي، او ليواصل المعارضة في الخارج والدفاع عن حقوق الاوطان والشعوب، او الهجرة الى الداخل هماً وكمداً حتى يصاب بالجنون، او يعمل، عن وعي تاريخي طويل، من خلال الحركات السرية التي سرعان ما يتم انكشافها فيصبح دخيل سجون. ان عدم الالتزام بالواقع له اسباب كثيرة منها ما يكمن في التراث ـ اولوية النص ـ ومنها ما يكمن في النقل عن الغرب ـ اجتثاث المعرفة من بيئتها ـ ومنها ما يكمن في ظرف العصر، وضرورة العيش في ظروف القهر.

ان حل ازمة الموقف الحضاري انما يكون بإعادة النظر في هذه الابعاد الثلاثة واحكامها، واعادة الاتزان الى الوعي الحضاري القومي، وفرض الواقع نفسه اي البعد الثالث على البعدين الحضاريين الاولين. فالواقع يفرض، وبعد مائتي عام من نهضة حديثة سرعان ما كبت، ان يكون موقفنا من التراث القديم لا موقف المهاجم او المدافع، بل موقف الناقد والمطور: النقد عن طريق وصف نشأة التراث في الظروف القديمة والتطوير طبقاً لحاجات العصر والظروف الجديدة. والموقف من التراث الغربي ليس ايضاً موقف المدافع او المهاجم بل موقف الناقد والراد لهذا التراث الى حدوده الطبيعية: النقد بوصف نشأته المحلية والقضاء على اسطورة عالميته، والرد لتحجيم هذا التراث لافساح المجال للابداع الذاتي للشعوب. والموقف من الواقع ليس بالعزلة عنه او بالتمرد عليه، فالعزلة الى الداخل تتبدى في النفس احباطاً وفي الخلية السرية نشاطاً، والعزلة الى الخارج، هجرة مهنية او معارضة سياسية في العواصم الاوروبية، او تمرداً عن طريق الانقلابات العسكرية او غضب الجماعات الدينية او تشكيل احزاب تقدمية علمانية لأخذ السلطة. الموقف من الواقع هو فهمه اولاً، ومعرفة متطلباته، وسبر مكوناته (الثقافة الوطنية، الجماهير الشعبية) حتى يمكن الالتحام به وتفجير طاقاته القادرة على الوقوف امام الابنية

الاجتماعية والنظم السياسية التي تقوم على التصورات السلطوية الموروثة. حل ازمة الموقف الحضاري اذن في نقل الموقف من مستواه الخطابي الى مستواه العلمي، وتحويل المواقف الايمانية بالقديم او الانبهارية بالغرب او الخيالية بالنسبة الى الواقع الى مواقف علمية حضارية تاريخية محكمة حتى ينشأ الفكر في مواقف اجتماعية وحضارية وتاريخية محددة، تكون بالتالي ارضاً للفلسفة وتربة للفيلسوف.

ثالثاً: الموقف من التراث القديم

التراث القديم كله استجابات ذهنية لأجيال سابقة إزاء احداث عصر مضى ويكشف عن صراع القوى. ولما كان الصراع يحسم لفريق دون فريق، فقد ساد تراث القوة الغالبة على تراث القوة المغلوبة. وتم تدوين كل شيء في التاريخ والاصول والعقائد اي في «ايديولوجيات» الشعوب من وجهة نظر الغالب، وحيكت مؤامرات الصمت والتشويه حول تراث المعارضة فتحول هذا التراث الى تراث سري كما هو الحال عند الشيعة او تراث علني لفّته مؤامرات الصمت حتى هدد بالاندثار مثل تراث الخوارج (المعارضة العلنية من الخارج) وتراث المعتزلة (المعارضة العلنية من الداخل).

لذلك كانت الحلول التي اختارها تراث القدماء وبقيت محفوظة ومدونة في الكتب القديمة هي حلول ومواقف السلطة من حلول المعارضة. وما نقرأه في التراث، في حقيقة الامر، هو نتيجة معركة تم حسمها لصالح الغالب ضد المغلوب.

فلو أخذنا مثلاً علم العقائد لوجدنا ان عقائد الفرقة الناجية قد انتصرت، وهي عقائد السلطة، على عقائد الفرق الهالكة وهي فرق المعارضة كما يعبر عن ذلك حديث الفرقة الناجية[٦]. فالله الواحد الذي ليس كمثله شيء والذي لا يُرى ويَرى كل شيء ليس هو بالضرورة التصور الوحيد لله كما نعلم من تاريخ العقائد، هناك الله الحسي المجسم، محل الحوادث، عند الكرامية والمشبهة على اختلاف فرقهم. وليس بالضرورة ان يكون التصور الاول صحيحاً والثاني باطلاً اذ يعكس التصوران صراع قوى، قوة السلطان الذي ليس كمثله شيء وقوة المعارضة التي تجعل حركة التاريخ جزءاً من الالوهية. اما الصفات التي تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شيء فقد تمت صياغتها من اجل استخدام سياسي خالص للسلطة التي هي بدورها ترى وتسمع وتبصر كل شيء. والقول بأن العقل الذي لا يستقل بنفسه في المعرفة بها يحتاج الى النقل، انما هو دعوى طرحت حتى يمكن عبرها تأويل النقل لصالح السلطة القائمة دون مقياس عقلي واحد شامل ومطرد. وتصوير الانسان ككائن ليست لديه القدرة على الفعل، وتعليق مصيره بإرادة اخرى انما هو من اجل نفي قدرته واستقلاله وجعله باستمرار تابعاً لغيره معتمداً عليه. وجعل

(٦) انظر: حسن حنفي، «الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٥ (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٩)، ص ١٣٠ - ١٣٩.

النبي هو الوصي على العقل ليحال دون استقلال الشعور عقلاً وارادة، والقول بأن النبوة تثبت بالمعجزات هو من اجل عدم الالتفات الى بنية الوحي الداخلية كنظام للعالم، او رؤية مبادئه الاجتماعية والسياسية التي تقوم على رعاية الصالح العام. كما ان القول بأن الميعاد خارج العالم هو من اجل ان يؤسس الانسان ملكوته خارج العالم، ويعدّ له بعد الموت. اما داخل العالم وقبل الموت فهو حق السلطة القائمة لا ينازعها فيه احد. والقول بأن الفعل ليس شرطاً للايمان لا يكفي القول بل والتمتمة بالشفتين انما طرحت حتى لا يكون الفعل موجهاً ضد السلطة القائمة فتصفي المعارضة، وحتى لا يحاسب الحكام على اعمالهم ما داموا يتشهدون. والامامة التي وان كانت بالاختيار الا انها تظل محصورة في قريش انما هي كذلك حتى يقتصر الحكم والسلطة على فئة معينة من الاشراف او من الضباط، من الملوك او الامراء. علم العقائد اذن اختيارات سياسية محضة وليس علماً مقدساً. وكل ظروف تفرض اختياراتها. وقد تتم تحت ظروفنا الحالية اختيارات اخرى. قد يكون من صالح الامة الآن الدفاع عن الله وتصوره باعتباره ارضاً درءاً للاحتلال وتحريراً للارض بل وتأصيلاً للوحي في اله السموات والارض: ﴿ رب السموات والارض ﴾، ﴿ وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ﴾. كان الخطر قديماً على التوحيد كتصور في عصر الفتوح واصبح الخطر الآن على الارض في عصر الهزائم. دافع القدماء عن الواحد الحق ضد مخاطر الواحد الرياضي عند فيثاغورس والواحد الميتافيزقي عند بارمنيدس والواحد الانطولوجي الكوني عند افلوطين. اما الآن فالواحد يتجلى في الدفاع عن وحدة الامة ضد تجزئتها، ويتجلى في الوقت نفسه في اثبات التعددية ضد احادية الطرف التي تعتمد على الواحد القديم دفاعاً عن الحرية والديمقراطية وحق الاجتهاد. ربما يكون «الاصلح» الآن هو حرية الاختيار وخلق الافعال عند المعتزلة وليس الكسب الاشعري، واثبات استقلال العقل والارادة وليس تبعيتهما او قصورهما. وربما يكون الاصلح اختيار الخوارج في ان العمل جزء لا يتجزأ من الايمان وليس اختيار المرجئة او اختيار الشيعة لما رأى احمد بن حابط في ان النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس خارجها. ايهما افضل: الصلاح والاصلح والغائية في الافعال ام اللامعقول والعشوائية؟ ربما يكون اختيار المعتزلة والخوارج رفض القرشية اصلح لنا من اختيار الاشاعرة حتى لا تحتكر السلطة فئة معينة. اذا كان القدماء قد استعملوا حديث الفرقة الناجية ضد الخصوم السياسيين فإن جيلنا ينقده كما فعل ابن حزم من قبل من اجل الانتقال من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية، وللحفاظ على حق فرقة في الاجتهاد، وان للمخطىء اجراً وللمصيب اجرين، وان الصواب متعدد في النظر واحد في العمل كما قرر الاصوليون، او في لغة عصرنا، السماح باختلاف الاطر النظرية والاتفاق على حد ادنى من برنامج موحد للعمل الوطني.

واذا كانت **علوم الحكمة القديمة** قد تسرب اليها الاشراق الصوفي بحيث تركزت نظرية المعرفة والسعادة فيها على الاتصال بالعقل الفعال والقرب منه والاتحاد به، صارت الطبيعيات مقدمة للالهيات او هي «الهيات مقلوبة»، والمنطق صورياً لا حياة فيه ولا جدل ولا صراع ولا واقع ولا بشر، والفضائل النظرية فيها افضل من الفضائل العملية، فقد تكون مهمة الحكيم اليوم التخلص من الاشراقيات القديمة دفاعاً عن العقل، مع النظر الى الطبيعة نظرة علمية خالصة

مميزاً بين الفكر العلمي والفكر الديني، واختيار منطق حسي طبيعي تجريبي مادي كاختيار الاصوليين، واعطاء الاولوية للقيم العملية على القيم النظرية، وللشعوب والمؤسسات على خصال الرئيس وصفات الامام.

لقد نشأت **علوم التصوّف** عند القدماء كرد فعل على حياة البذخ والترف وتكالب الناس على الدنيا، وحرصهم على الثروة والجاه، وبعد اليأس من تغيير العالم عقب استشهاد الائمة من آل البيت، وانتهاء المقاومة الخارجية. وهنا لم يتبق الا النفس، فليعمل المرء على خلاص النفس ان صعب خلاص العالم، وعلى التغيير من الداخل إن استحال تغيير الخارج، وانقاذ الفرد ان استعصى انقاذ المجتمع، واقامة ملكوت السموات خارج العالم ان استحالت اقامته في هذا العالم، وتصوره بالخيال ان استحال تحليل الواقع بالعقل. لقد تحول جدل الطبيعة والمجتمع والتاريخ الى جدل عواطف وانفعالات كما هو واضح في حالات الصوفية: الصحو، والسكر، والغيبة، والحضور، الخوف والرجاء، الفقد والوجد. وظهرت القيم السلبية باعتبارها الطريق الى الخلاص القريب كما هو واضح في مقامات الصوفية مثل الصبر، والورع، والرضا، والتوكل، والشكر، والقناعة، والزهد.

الآن تغيرت الظروف، فلم يعد الامر ميؤوساً منه، ولم تنته المقاومة الفعلية من الداخل او من الخارج، ولم يستشهد منا آلاف الائمة دفاعاً عن الشرعية. هناك امكانية لتغيير العالم واقامة ملكوت على الارض، وتحويل الوحي الى نظام مثالي للعالم. الجماهير حاضرة، والطلائع الجديدة متشوقة، والغضب والمداراة والحسرة، والاحساس بالظلم والهوان يعم الجميع.

واذا كان **علم اصول الفقه القديم** هو الوحيد الذي استطاع ان يحكم استعمال العقل وان يضع منطق اللغة وان يقنن السلوك العملي وان يلتزم بقضايا الناس والمصالح العامة فانه اليوم اقل العلوم تأثيراً في حياتنا، ولا يدرّس في جامعاتنا باستثناء كليات الحقوق كفرع للشريعة بالرغم من تنبيه رواد الفلسفة الأول عليه[٧]. ومع ذلك فقد اعطى القدماء الاولوية للنص على الواقع كما هو الحال في ترتيب الادلة الشرعية الاربعة دفاعاً عن النص الجديد في مجتمع قديم. وقد تكون مهمتنا اليوم اعطاء الاولوية للواقع على النص دفاعاً عن الواقع في عصر لا يعتمد الا على علوم الواقع ويعاني من النص[٨]. فاعطاء الاولوية للاجتهاد ولاجماع الامة على المصدرين النصيين يعطي العلماء والباحثين جرأة على الواقع وقدرة على التشريع، رعاية لمصالح الناس مطورين لمفهوم «المقاصد» عند الشاطبي ومعتمدين عليه.

---

(٧) نبه على ذلك، مصطفى عبد الرازق في: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤)، مبيناً اصالة الشافعي واضع علم الاصول ووجه تلاميذه لدراسة هذا العلم ومنهم: علي سامي النشار، في: **مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧). وتأكيداً لهذا التيار اعد حسن حنفي كتاب: **مناهج التأويل في علم اصول الفقه** (القاهرة: المطابع الاميرية، ١٩٦٥). (بالفرنسية)

(٨) وفي ذلك يقول محمود درويش: واحتمى ابوك بالنصوص فدخل النصوص.

وقد تركت العلوم النقلية لمعاهدنا الدينية تدرّسها كما تركها القدماء دون ان تساهم كليات الآداب والعلوم الانسانية في تطويرها وتحويلها الى علوم نقلية عقلية مثل العلوم الاربعة الاولى او تحويل الجميع الى علوم عقلية خالصة مثل العلوم الرياضية والطبيعية والانسانية. وتركت في اقسام اللغة العربية وآدابها وفي اقسام الدراسات الاسلامية كما هي دون تحوير او تبديل تدعمها انظمة الحكم وتعممها القوى المحافظة على كل الاقسام بما في ذلك اقسام اللغات الاجنبية حماية للطالب من المذاهب الهدامة ومن الايغال في الفكر، كما كانت الانظمة الثورية تفرض الاشتراكية العربية والمقررات القومية من قبل. ومع ان هذه العلوم نشأت لغايات معينة حفاظاً على نصوص الوحي بعد التدوين ونجحت في ذلك عن طريق النقد الخارجي للروايات فانها بالنسبة لجيلنا علوم في حاجة الى تطوير عن طريق النقد الداخلي للمتون اما بتحليل الاشكال الادبية او بتحليل المضمون[٩]. وبالتالي يمكن تحديد غايات جديدة لها لتطويرها.

فعلوم القرآن قد وضعت موضوعات السور المكية والمدنية، اسباب النزول، الناسخ والمنسوخ الى آخر ما هو معروف من ابواب علوم القرآن في «الاتقان» للسيوطي مثلاً. لكن هناك بعض المسائل التي فقدت دلالتها مثل: هل البسملة جزء من السورة ام لا؟ هل الفاتحة ام الكتاب ام لا؟ هل «قل» جزء من الآية ام لا؟ وهي كلها مسائل مرتبطة بعصر التدوين قبل التقنين. وقد تم تقنين القرآن الآن قراءة وحفظاً وكتابة وتلاوة. هذه اذن موضوعات ادت دورها وانتهت كمادة للعلم، ولن يكتشف الآن احد قراءة جديدة منسية او آية او سورة جديدة سقطت سهواً. وهناك مسائل اخرى كانت لها غاية في عصرها عند إثارتها مثل معرفة المكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ، والمنسوخ، واصبح لها الآن بالنسبة لنا دلالات مغايرة وربما أعمق وأدل. فإذا كانت الغاية من التمييز المكي والمدني ترتيب السور فإن المكي بالنسبة لنا يحتوي على تصور للعالم بينما يحتوي المدني على النظام، والتصور سابق على النظام، والنظام تال للتصور. واذا كانت اسباب النزول عند القدماء تعني معرفة الاصل حتى يتم عليه قياس الفرع فإنها تعني عندنا اولوية الواقع على الفكر[١٠]. واذا كانت معرفة الناسخ والمنسوخ عند القدماء تهدف الى معرفة الاحكام فإنها تعني بالنسبة لنا التطور في الزمان، واعادة صياغة احكام الافعال طبقاً لقدرات الانسان وطاقاته.

اما علوم التفسير فقد خضعت في حقيقة الامر، لباقي العلوم الاخرى، علوم اللغة او التاريخ او الحكمة او الكلام او التصوف او الفقه. فخرجت تفسيرات لغوية وتاريخية وفلسفية وكلامية وفقهية. ولم يظهر التفسير الاجتماعي الا مؤخراً في حركات الاصلاح. كما لم يظهر التفسير النفسي ـ الاجتماعي ايضاً الا مؤخراً عندما دعت الحاجة الى اعادة الوحي الى قلوب

---

(٩) انظر لحسن حنفي: «مدرسة تاريخ الاشكال الادبية،» **مجلة الف** (القاهرة)، (١٩٨١)، و «المال في القرآن: تحليل المضمون،» **قضايا عربية**، السنة ٦، العدد ١ (كانون الثاني / يناير ـ نيسان/ ابريل ١٩٧٩)، ص ٧٧ ـ ٩١.

(١٠) انظر: حسن حنفي، «ماذا تعني اسباب النزول،» **روز اليوسف** (القاهرة)، (رمضان ١٣٩٦ هـ).

الناس وشعور الامة[11]. لقد جمعت هذه التفسيرات معلومات تاريخية صرفة فحولت التفسير الى تاريخ او جعلت المعلومات موجهة نحو علم معين من العلوم العقلية او النقلية، وغلب عليها جميعاً التفسير الطولي، سورة بسورة، وآية بآية، فتتقطع الموضوعات وتتبعثر ولا يكون لها اطار نظري واحد. ان مهمتنا اليوم هي استئناف التفسير النفسي الاجتماعي، النفسي من اجل التأثير على الناس واحياء العقيدة في القلوب، والاجتماعي من اجل وضع مصالح الامة في قلب النص وقراءة احتياجاتها فيه، وقد كانت من قبل اساس الوحي على ما هو معروف من مقاصد الشريعة عند القدماء؛ بل ان علينا اضافة التفسير السياسي للمساهمة في حل اشكال العصر وتمزقه بين المحافظة الدينية والتقدمية العلمانية وبعد ان برز «الاسلام السياسي» كبديل مطروح ـ نظري وعلمي ـ بعد الصحوة الاسلامية الحالية التي فجرتها الثورة الاسلامية في ايران[12].

اما **علوم الحديث** فقد كان الهدف منها عند القدماء ضبط الرواية من خلال السند والعلوم المخصصة والموضوعة لذلك مثل علم ميزان الرجال او علم الجرح والتعديل. وكان هذا طبيعياً في عصرٍ، العلم فيه رواية ونقل،والضبط فيه من خلال شعور الرواة. ولكن مهمتنا اليوم اعادة ضبط الرواية من خلال المتن والاشكال الادبية للنص ومقارناته بالامثال العربية القديمة ومعرفة مقدار ما فيه من خصوص بالنسبة الى عموم القرآن، وتطبيق شروط التواتر الاربعة وفي مقدمتها الاخبار عن حس حتى يمكن تخليصه مما علق به من آثار شعبية ما زالت تؤثر في خيال الامة.

امـا **علوم السيرة** فقد نشأت بدافع جمع المعلومات التاريخية عن الشخصيات، واولها بطبيعة الحال، شخصية الرسول اعتماداً على بعض الاحاديث الضعيفة خاصة فيما يتعلق بالفترة السابقة على حياته وما بعد موته وربما تحت تأثير انماط دينية سابقة تتعلق بحياة الانبياء قبل البعثة وفي مرحلة الطفولة وبعد البعث والصعود الى السماء. لقد درجت علوم السيرة على ان تقرأ الحاضر في الماضي، وتخلع على النبي ضروب البطولة ونسج الخيال واصبحت المعجزة عملاً رئيسياً بعد ان كانت جزءاً من تاريخ النبوة واحد وسائل الاقناع السابقة. تحولت الرسالة الى شخص، وتركزت النبوة في شخص النبي مع انه مجرد وسيلة لتبليغ الوحي. وقد يكون هذا احد اسباب التشخيص في حياتنا القومية واحد اسباب عبادة الاشخاص. ان مهمة دارس السيرة اليوم وكاتبها هي العودة من الرسول الى الرسالة، ومن النبي الى النبوة، ومن الشخص الى المبدأ، فليس النظام هو الزعيم ولا الدولة هي رئيسها[13].

---

(11) التفسير الاجتماعي يتمثل في: محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**، 8 ج (القاهرة: مطبعة المنار، 1324 ـ 1338هـ)، وسيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط 9، 30 ج في 6 (بيروت: دار الشروق، 1980).

(12) انظر: حسن حنفي، **اليسار الاسلامي: كتابات في النهضة الاسلامية** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، 1981)، العدد 1.

(13) انظر: حسن حنفي، «محمد: الشخص او المبدأ،» في: **قضايا معاصرة، 4: في اليسار الديني** (بيروت، 1983).

واذا كان علم الفقه القديم قد ركّز على العبادات دون المعاملات في عصر كانت العبادات فيه هي الجديد والمعاملات هي القديم، كما ركّز على المسائل الافتراضية النظرية وليس على المسائل الواقعية العملية وذلك تركاً منه للعالم الى السلطان، وتركاً للعلاقات الاجتماعية للنظام واشغالاً منه للناس بما لا يفيد، وبمسائل لا ينتج عنها عمل تفريغاً للطاقة وإبعاداً للنشاط - فان مهمة الفقيه اليوم اعادة الاختيار من اجل تأسيس فقه المعاملات كما تأسس فقه العبادات من قبل، ومن اجل اعطاء الاولوية للمسائل العلمية الواقعية على المسائل الافتراضية النظرية، ومن اجل تأسيس فقه الطبيعة والوجود الانساني كما اسس القدماء فقه الاحكام.

اما **العلوم العقلية الخالصة** سواء العلوم الرياضية (الحساب، الهندسة، الجبر، الموسيقى، الفلك) او العلوم الطبيعية (الطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والطب والصيدلة) او العلوم الانسانية (اللغة والادب والجغرافيا والتاريخ)، فإنها لم تترسب في وجداننا القومي ترسب العلوم العقلية النقلية الاربعة - او العلوم النقلية الخمسة - لذلك توقفت العلوم الانسانية وحلت محلها العلوم المترجمة، وتوقفت العلوم الرياضية والطبيعية وحل محلها النقل من الغرب. لم نعد نساهم في تاريخ (. . .) عند القدماء الى موضوع جامعي «تاريخ العلوم عند العرب» كنوع من الاعتزاز بالماضي - تعويضاً عن مآسي العصر في النقل عن الآخرين واستهلاكنا للمعرفة دون ابداع لها ونقلنا للتقنية دون اكتشاف لها. وكررنا صورتنا في كتب الاستشراق كحلقة اتصال بين علم اليونان وعلم الغرب الحديث، وكنقلة لا نُحسن فهم ما ننقل، بل نخلط ما ننقل ونزيد عليه من موضوعات الايمان. قد تكون مهمتنا اليوم هي البحث عن الصلة بين التوحيد وحساب اللامتناهي او الفن العربي، والصلة بين واقعية الاسلام ونظرته الحسية المادية وبين نشأة علوم الطب والكيمياء والصيدلة والحيوان والنبات والصلة بين الانسان سيداً للكون سخرت قوانين الطبيعة لصالحه وبين التقنيات الاسلامية واختراع الآلات.

وبالاضافة الى هذا الوصف التفصيلي للعلوم ودورنا في اعادة بنائها وتطويرها من واقع المسؤولية، فإن القدماء «رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم»[١٤]. رسالتنا ايضاً هي التبليغ والتعبير وايصال الحقيقة للناس، وتقديم التراث لهم في مواجهة قضية اللغة والمصطلحات، ومستويات التحليل، والمحاور والبؤر الحضارية واعادة الاختيار بين البدائل القديمة.

ان التحدي الذي يواجه الباحث اليوم هو **القدرة على تجاوز اللغة القديمة** ومحاولة اعادة بنائها والتخلي عن اشكالها القديمة ووضع معانيها في الفاظ جديدة اكثر اغراء للناس واكثر قبولاً لدى الشبان والطلاب. فغالباً ما تستهوي المفكرين اليوم الفاظ الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والشعب والمجتمع والتاريخ ولا تستهويهم الالفاظ القانونية القديمة التي توحي بالغرض مثل الواجب، والحلال، والحرام او الفاظ العبادات مثل الصلاة، والصيام. وما اسهل التعبير عن المضمون القديم بلفظ جديد، فالصلاة تكشف عن الفعل في الزمان، عن الفتور والتراخي وعن الحال والقضاء، والزكاة مشاركة في الاموال، والصيام احساس بالآخر. الواجب هو الفعل الملتزم

---

(١٤) هذا قول مأثور لأمين الخولي.

والحرام هو الفعل الذي ينتج عنه ضرر وسلب وعدم وفناء، والمندوب هو الفعل التطوعي، والمكروه هو الارادي، والمباح هو الطبيعي. ليس الامر مجرد تغيير لفظ بلفظ بل تجديد الفكر وتطوير الحضارة، وهو ما مارسه القدماء من قبل خاصة الحكماء حتى تمثلوا الغرباء وأحالوا الثقافات القديمة روافد اصيلة لحضارتهم. ان اللغة الجديدة وحدها هي القادرة على مخاطبة الناس وعقد حوار بينهم، فهي لغة التفاهم والخطاب المشترك.

ان مهمة الباحث حالياً هي **اعادة النظر ايضاً في مستويات التحليل**. هل يريد الابقاء على المستويات القانونية والالهية والطبيعية او يريد تغيير هذه المستويات التي لم تعد قائمة في شعور الجماعة ليقوم بالتحليل على مستويات اخرى مثل المستوى النفسي والاجتماعي؟ هذا اذا اردنا اكتشاف التراث كمخزون نفسي لدى الجماهير، على المستويين الحضاري والتاريخي، واذا اردنا ان نعرف مع اي نمط حضاري نحن نتعامل وفي اية مرحلة من التاريخ نحن نعيش، فبهذا يتم وضع التراث القديم في منظور تاريخي داخل الوعي الحضاري كمرحلة ابداع اولى (القرون السبعة الاولى)، تلتها مرحلة تدوين ثانية (القرون السبعة التالية)، وبالتالي فإننا على مشارف دورة ثالثة تتمثل في اعادة بناء القديم بضرب من التأويل والقراءة من اجل ابداع جديد.

ان مهمة الباحث ايضاً هي **اعادة النظر في المحاور والبؤر الحضارية القديمة**. كان الله محوراً اساسياً عند القدماء، وكان الوحي بؤرة الحضارة، منه تخرج العلوم في دوائر متداخلة حوله. وكان ذلك طبيعياً وسط الحضارات والديانات القديمة التي كادت تفقد «التعالي» و«الوحي». لكن هذا المحور وهذه البؤرة قد تم اكتسابهما الآن بل اصبح حضورهما على حساب محاور وبؤر اخرى. ضاع الانسان امام حضور الله، وضاع التاريخ امام حضور الوحي. قد تكون مهمة الباحث اليوم هي اعادة المحاور والبؤر واكتشاف الانسان والتاريخ، اذ يضرب بنا المثل للمجتمعات اللاإنسانية التي لا تعرف الزمان. وترسل الينا لجان الامم المتحدة لدراسة اوضاعنا بالنسبة الى حقوق الانسان. كما اننا خارج التاريخ، ولا نعلم في اية مرحلة من التاريخ نحن نعيش، وليس لدينا تراكم تاريخي. يبدأ كل جيل وينتهي ثم يبدأ الجيل الثاني كما بدأ الاول من الصفر. ولا يكاد يمر جيلان او ثلاثة حتى يبدأ القوس في السقوط. نهبط بمجرد ان نعلو، لقد عمّرت نهضتنا الاخيرة اربعة اجيال فحسب قبل ان نشاهد تعثر النهضة وكبوة الاصلاح[١٥].

ومهمة الباحث ايضاً هي **اعادة الاختيار بين البدائل**. فقد تم اختيار البدائل القديمة لحسم صراع سياسي لصالح السلطة. يستطيع الباحث اليوم ان يعيد الاختيار بينها لصالح الجماهير، فكلها على مستوى واحد من الاجتهاد والنظر دون تكفير لأحدها وتصويب للآخر. وربما يمكنه ان يجد بدائل جديدة تماماً لم يطرحها القدماء بدافع المسؤولية التاريخية وبروح الدقة العلمية

---

(١٥) انظر: حسن حنفي، «كبوة الاصلاح،» ورقة قدّمت الى: ندوة الاصلاح في القرن التاسع عشر، الرباط، ١٩٨٣، و «لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم؟»؛ «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟»، و «من الوعي الفردي الى الوعي الاجتماعي،» في: **دراسات اسلامية**.

مع مزيد من الثقة بالنفس والوعي بالواقع والجرأة في التشريع[١٦].

بهذا الموقف من التراث القديم يمكن تحقيق عدة منافع منها:

١ ـ **وضع الاستاذ والطالب وسط احداث العصر**، فيتحول الفكر بالتالي الى واقع، والتراث الى حياة، والفلسفة الى رسالة، والعلم الى قضية، وتمحى الثنائية في الشخصية بين الباحث والمواطن، فلا يجد الطالب نفسه مضطراً الى الاختيار بين ان يسمع استاذاً متكسباً بالعلم يبيع الكتاب المقرر ويفرضه، فيقبل الطالب هذا الامر من اجل لقمة العيش المتمثلة في حصوله على الشهادة وبين قلبه وحسه وقلبه المحاصر والمهموم بقضايا الوطن سواء في الجماعة الدينية او في الحزب السري او في الغضب والتمرد فينتهي بهجرة الى الخارج او هجرة الى الداخل او اجهاض نهائي يؤدي الى الانهيار النفسي والانتحار الفعلي كما هو الحال عند بعض المفكرين والادباء.

٢ ـ **نزع سلاح التراث من ايدي الخصوم في الداخل وفي الخارج**، ومن ثم القضاء على اهم معوقات التقدم، وذلك ببيان نشأة تراث السلطة، واجهاض تراث المعارضة اعني مؤامرة التشويه لتراث المعارضة والصمت عنه، فتدخل معارك التراث بالتالي المعارك الوطنية ويأخذ النضال السياسي بعداً تاريخياً ينقصه الآن، ويتعرى الحاكم المتسلط القاهر من قميص الاشعرية: الواحد الذي يسمع ويرى ويبصر ويفعل كل شيء، ومن جُبَّة الغزالي: الواحد الذي منه يفيض كل شيء، ومن جلباب ابن سينا: الواحد الذي اليه يرجع كل شيء، ومتاهات اجهزة الاعلام ودورها في تزييف الوعي القومي كما هو الحال في متاهات الفقه الافتراضي وتأويل النصوص، فما معارك التأويل في حقيقة الامر الا صراع اجتماعي مقنّع بثقافة الجماهير وبثقل التراث في وجدان العصر.

٣ ـ **إبراز تراث الشعب، تراث المصلحة**، وهو اكبر دافع على التقدم حتى لا تحدث انتكاسات للثورة او يقع نكوص في التقدم: خطوة الى الامام وخطوتان الى الخلف، وبالتالي يمكن تقوية روح الشعب، ونضال الجماهير، باعطائهما تراثاً ثورياً يكون هو البديل المؤقت من ايديولوجيتها الثورية، يعطيها نظرية تنقصها وذلك من خلال تثوير ثقافتنا الوطنية.

٤ ـ **وقف التغريب** الذي حدث للخاصة التي انفصلت عن التراث لأنها لم تجد نفسها من خلاله ولم تستطع تجاوز لغته القديمة او اعتبار نفسها مسؤولة عنه فلم تغيّر مستوياته، او تعدّل محاوره وبؤره، او تعيد الاختيار بين البدائل. بل قبلت كضرورة لا مفر منها مزاحمة الفكر الغربي لتراث الامة ومكونها الرئيسي حتى نشب العداء بين انصار القديم وانصار الجديد. يمكن اذن عن طريق هذا الموقف من التراث القديم القضاء على الازدواجية في الشخصية القومية، وهذا «الفصام النكد» في ثقافتنا الوطنية.

٥ ـ **محو التفرقة بين الخاصة والعامة، بين ثقافة الخاصة وثقافة الجماهير**، وبالتالي تنتهي

---

(١٦) ولهذه المداخل النظرية، انظر: حنفي، **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**.

عزلة المثقفين وركود الثقافة الشعبية. فتتوحد اللغة، ويعاد بناء الثقافة الوطنية اي ثقافة الامة خاصة وعامة بروح العصر ولغته، فيستحيل بالتالي على اية سلطة الاستحواذ على الخاصة ووضعهم في تناقض مع العامة وتجنيد المثقفين ضد مصالح الشعوب، ومحاصرة العامة بالخاصة وتزييف وعي الجماهير من خلال وضع اجهزة الاعلام في ايدي مثقفي السلطان.

٦ - **تجنيد الجماهير**، فتنزل بثقلها الى الساحة، وتأخذ مصائرها بأيديها. فما الفائدة من تدريس فلاسفة التنوير ودورهم في اشعال الثورة الفرنسية وتحرير الاذهان بأفكار الحرية والعدالة والمساواة حتى استولت جماهير باريس على سجن الباستيل؟ وما الفائدة من تدريس افكار **الافغاني** دون ذكر لثورة **عرابي** او افكار **الطهطاوي** و **لطفي السيد** دون اشارة الى **ثورة ١٩١٩**؟ ماذا أعددنا نحن للاجيال القادمة؟ كان الضباط الاحرار بلا مفكرين احرار ثم صاروا ضد المفكرين الاحرار من الجيل السابق ومن هذا الجيل حتى اختفى المفكرون الاحرار من جيلنا واصبحنا كلنا موظفين لدى الثورة، نقف خلفها بدل ان نكون في مقدمتها، مبررين لقراراتها بدل ان نكون ناقدين لها[١٧].

وعلى هذا النحو يمكن حل قضايا التغيير الاجتماعي. ففي الشعوب التراثية لا يمكن ان يتغير شيء في الواقع ما لم يتغير في الوعي اولاً. وان ابنيتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كلها لتقوم بالاساس على ابنيتنا النفسية وقوالبنا الذهنية وتصوراتنا للعالم. وقد تكون نظمنا التسلطية القائمة على الحاكم الواحد والرأي الواحد ترسباً تراثياً عند القادة ونفسياً عند الجماهير من «آراء اهل المدينة الفاضلة»، وصفات الامام. وقد تكون الدعامة النفسية للنظم البيروقراطية هي ما ترسب في وعينا القومي من نظرية الفيض او الصدور، وانه كلما صعدنا الى اعلى وصلنا الى اعلى مراتب الشرف وكلما نزلنا الى اسفل صرنا الى ادنى مراتب الشرف. وقد يكون ما يحدث بيننا في سلوكنا القومي من افضلية للجامعات على المعاهد التطبيقية العليا والمدارس الفنية المتخصصة قائماً على بناء ذهني ونفسي موروث من اولوية القيم النظرية على القيم العملية في التراث.

لا شيء اسهل من تغيير الابنية التحتية بانقلابات عسكرية واجراءات ثورية وقرارات ادارية ولكن لا شيء اصعب من الحفاظ على هذه الانجازات والابقاء على الثورة الدائمة. ان التغيير الاجتماعي بلا تغيير مواز في الثقافة، والعمل السياسي دون منظور تاريخي مجرد ضرب في الهواء. لقد سادت الاشعرية الكلام والاشراقية التصوف والحكمة، والصورية الفقه اكثر من الف عام، من القرن الخامس حتى اليوم، وعاش الاعتزال الكلامي والرشدية الفلسفية ونضال الصوفية والواقعية الفقهية اربعمائة عام، من القرن الثاني حتى القرن الخامس، قبل القضاء على العلوم العقلية لحساب التصوف في محنة القرن الخامس. واصبح وعينا القومي منذ ذلك الوقت غير متعادل الكفتين: الف عام من المحافظة الدينية واربعمائة عام من العقلانية. وما لم تتعادل

---

(١٧) انظر: حسن حنفي، «الضباط الاحرار او المفكرون الاحرار؟» **قضايا عربية**، السنة ٦، العدد ٥ (ايلول/ سبتمبر ١٩٧٩)، ص ١١ - ٢٢.

الكفتان، بضغط الالف عام الى سبعمائة او اقل، واطالة الاربعمائة عام او اكثر فسيكون من الصعب ان تقوم ثورة او ان يعقد حوار. في هذه اللحظة فقط تبدو امكانية الثورة، اعني حين تضغط المحافظة الى ادنى ترسب ممكن وتمتد العقلانية والطبيعية الى اقصى حد ممكن. هنا فقط سيتحرك التاريخ من جديد، وتبدأ مرحلة ثالثة بعد الاولى التي اكتملت فيها من القرن الاول حتى السابع، وبعد الثانية التي حافظت فيها على نفسها من السابع حتى الرابع عشر. فيكون جيلنا معاصراً لمرحلة ثالثة وممهداً لها اذ يجمع فيها بين تأويل القديم وابداع الجديد.

رابعاً: الموقف من التراث الغربي

لا تعني الدعوة الى تحجيم الغرب ورده الى حدوده الطبيعية، والقضاء على اسطورة عالميته وبيان محليته مثل اي تراث آخر، وان عصر الهيمنة الاوروبية هو الذي افرز هذه الهيمنة الثقافية ـ لا يعني كل ذلك اي دعوة الى الانغلاق او العودة الى جنون الذات او رفض التعرف على الغير، والانفتاح على الآخر فتلك لم تكن سنّة القدماء الذين تفتحوا على الثقافة المجاورة في مقدمتها اليونانية وتمثلوها وعرفوها واحتووها داخل الاطار الحضاري الخاص بل يعني ان فترة التعلّم قد طالت، وان فترة التتلمذ قد امتدت، فنحن نتعلم منذ قرنين وما زالت مرحلة الابداع بعيدة في الافق. ان التعلم من الغير وسيلة لا غاية، ومرحلة وليس تاريخاً، ومجرد باعث ومحرك وليس بديلاً عن الشيء ذاته. لقد تعلم القدماء قرناً واحداً هو القرن الثاني وما ان اتى القرن الثالث حتى ظهر الكندي اول الحكماء بادئاً علوم الحكمة. لقد كانت الدعوة الى الانفتاح على الغرب لها ما يبررها في اوائل القرن الماضي نظراً للتحدي الحضاري الذي كان يمثله الغرب علماً وصناعة وحرية وديمقراطية، ودستوراً ونظماً برلمانية، ونهضة وتقدماً وعمراناً. ولكن نظراً لطول المدة انقلب الانفتاح الى الضد وهو التقليد، والتعلم الى تبعية فنشأت ظاهرة «التغريب» في حياتنا الثقافية وفي وعينا القومي، والتي تبدو في الآتي:

١ ـ **اعتبار الغرب النمط الاوحد لكل تقدم حضاري ولا نمط سواه**، وعلى كل شعب تقليده والسير على منواله، وقد ادى هذا بالتالي الى الغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة، واحتكار الغرب حق ابداع تجارب جديدة، وانماط اخرى للتقدم.

٢ ـ **اعتبار الغرب ممثل الانسانية جمعاء، واوروبا مركز الثقل فيه**، تاريخ العالم هو تاريخ الغرب، وتاريخ الانسانية هو تاريخ الغرب، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية، الغرب فيه يصب كل شيء. ما قبله بدايات التاريخ البشري كما يقول هردر وما بعده عصر الفضاء الذي يمتلكه الغرب. عصور الغرب هي عصور الكل، فالعصر الوسيط هو العصر الوسيط لكل العالم والعصر الحديث هو العصر الحديث لكل الشعوب مع ان وسيطنا هو نهضتنا وحديثنا هو تخلفنا ومستقبل الغرب هو نهضتنا.

٣ ـ **اعتبار الغرب المعلم الابدي و«اللاغرب» هو التلميذ الابدي**، وان العلاقة بينهما احادية

الطرف، اخذ مستمر من الثاني، وعطاء مستمر من الاول، استهلاك مستمر من الثاني وابداع مستمر من الاول. ومهما تعلم التلميذ فإنه يبقى تلميذاً ومهما شاخ الاستاذ فإنه يظل معلماً. ولن يلحق التلميذ بالاستاذ لأن معدل الابداع اسرع بكثير من معدل الاستهلاك فيجري التلميذ لاهثاً وراء المعلم ولن يلحق به، وكلما جرى ازدادت المسافة اتساعاً حتى يدرك الصدمة الحضارية فيقع ويدرك قدره، ويرى مصيره.

٤ ـ رد كل ابداع ذاتي لدى الشعوب غير الاوروبية الى الغرب، فكل دعوة الى العقل ديكارتية او كانطية، وكل دعوة الى الحرية ليبرالية غربية، وكل نضال من اجل العدالة الاجتماعية ماركسية، وكل اتجاه نحو العلم وضعية حتى اصبح الغرب هو الاطار المرجعي الاول والاخير لكل ابداع ذاتي غير اوروبي، كما كان الحال مع الحكماء الاولين بالنسبة لليونان فخرج ابن رشد ارسطياً.

٥ ـ اثر العقلية الاوروبية على انماط التفكير عامة، وعلى كل عقلية ناهضة، فالعقلية الاوروبية هي العقلية التي تضع كل طرفي معادلة في علاقة تضاد مثل: مثالية او واقعية؟ صورية او مادية؟ ذاتية او موضوعية؟ فردية او اجتماعية؟ عقلانية او حسية؟ كلاسيكية او رومانسية. وقد أثرت فينا العقلية الاوروبية حتى نقلنا انصاف الحقائق هذه الى ثقافتنا وتراثنا وتحزبنا لها حيث لا احزاب، واخترنا بينها حيث لا اختيار، وجعلنا انفسنا اطرافاً في معركة لم نخضها.

٦ ـ تحول ثقافتنا الى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية، اشتراكية، ماركسية، وجودية، وضعية، شخصانية، بنيوية حتى لم يعد احد قادراً على ان يكون مفكراً او عالماً او حتى مثقفاً ان لم يكن له مذهب ينتسب اليه. وتفرقنا شيعاً واحزاباً، وضاعت الثقافة الوطنية. الكل يبحث عن الاصالة الضائعة فيهرع الى الفنون الشعبية.

٧ ـ احساس الآخرين بالنقص امام الغرب، لغة وثقافة وعلماً، مذاهب ونظريات وآراء، مما يخلق فيهم احساساً بالدونية قد ينقلب الى احساس وهمي بالعظمة، كما هو الحال في الجماعات الاسلامية المعاصرة، وفي الثورة الاسلامية في ايران. وليس هذا إلا رداً على مركب العظمة الدفين في الثقافة الغربية والذي لا يخلو من عنصرية ثقافية، صريحة او ضمنية.

٨ ـ خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الاوروبية بحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً لانتقاله، وتنتهي هذه الفئة ـ اذا ما تولت الحكم ـ بموالاة الغرب، فيتحول التغريب الثقافي الى عمالة سياسية مما يسبب ثورات الشعوب الوطنية على الفئة كلها تأكيداً للهوية والثقافة الوطنية في جدلية تاريخية بين الانا والآخر.

ان التراث الاوروبي في حقيقة الامر انما يعبر عن الوعي الاوروبي، وهو موضوع فلسفي واحد ظهر في الفلسفة المعاصرة، خاصة في الظاهريات، فلا توجد فلسفات غربية بل فلسفة اوروبية تعبر عن وعي اوروبي: تطوراً وبناء، تكويناً ورؤية.

ويشمل تطور الوعي الاوروبي نشأته ثم بداية تطوره ثم نهايته. فمن حيث النشأة يجد

الوعي الاوروبي اصوله في ثلاثة: الاصل اليوناني الروماني، والاصل اليهودي المسيحي، والبيئة الاوروبية نفسها. ولا يذكر الاصل الشرقي القديم على الاطلاق قبل الاصلين الاولين، ولا يذكر الاصل الاسلامي قبل النهضة الحديثة. وذلك لأن الغرب قد اعتبر اليونان اصلاً عنصرياً على غير مثال اذ لم يسبقه احد، وكأن الهند لم تؤسس المنطق الصوري في البوذية، ولم تسهم في نشأة علم الحساب، وكأن فيثاغورس وطاليس لم يكونا على اتصال بالنحلات الشرقية، وكأن افلاطون لم يدرس الرياضيات في مصر، ولما كان الغرب وريث اليونان فقد ظل نسيجاً عبقرياً مثله على غير منوال.

وبالرغم من التباين والخلاف في جوهر كل من اليهودية والمسيحية ـ كما لاحظ سلسوس من قبل ـ الا ان الاصل اليهودي المسيحي قد جمع بينهما ابتداء من الكتاب المقدس، حيث ضم العهد الجديد كخاتمة للعهد القديم، وكنهاية للنبوة واكتمال لها بالرغم من رفض اليهود. ونظراً للتآلف الطائفي العنصري بين الحضارتين اليهودية والمسيحية ضد الحضارات الاخرى، اسلامية كانت او «بدائية» فقد اصبحتا مصدراً واحداً، وكأن الاسلام لم يكن تحققاً لصدق اليهودية والمسيحية في التاريخ، سواء من حيث الصحة التاريخية للكتب المقدسة او من حيث التصديق بالعقائد، او من حيث احكام السلوك العملي لأهل الكتاب، وكأن الحضارة الاسلامية بعد ترجمتها الى اللاتينية لم تكن احد روافد النهضة الاوروبية الحديثة والفلسفات العقلية، وكأن الرشدية اللاتينية لم تساهم في نشأة العلم الحديث في الغرب[١٨].

ولا يكاد احد يذكر البيئة الاوروبية نفسها، كأنما الحضارة الاوروبية حضارة بلا بيئة، نشأت بلا عوامل ودوافع، بلا ظروف وملابسات، سواء فيما يتعلق بطبيعة المعطى الديني الذي كان لديها، مثل عقيدة الاختيار التي كانت موجودة وراء العنصرية والاستعمار، او الروحانية المغالية والقائلة ان ملكوت السموات ليس في هذا العالم، وان للداخل الاولوية المطلقة على الخارج، مما سبب رد فعل جذرياً تبدى في المادية الفظة، واعتبار ملكوت السموات في هذه الارض مقرراً اولوية الخارج على الداخل. ولا يكاد احد يذكر ايضاً طبيعة السلطة الدينية التي نشأت في الغرب واعتبار ان للوحي مصدرين: الكتاب والتراث، الوحي والكنيسة مما تسبب في نشأة السلطة الدينية واحتكارها للتفسير وللعلم، وسيطرتها على السلطة السياسية. وقد احدث هذا رد فعل مضاداً لصالح العلم والعقل والسلطة المدنية، فنشأ الوعي الاوروبي معادياً للسلطة الدينية داعياً للعلمانية، معادياً للدين باسم العلم والعقل والمدنية. هذه هي الظروف الخاصة التي نسج الغرب حولها مؤامرة الصمت ليجعل الحضارة الاوروبية نموذجاً للحضارة العالمية التي يتعين على كل حضارة اخرى الاقتداء بها. عصرها كل العصور، ومذاهبها كل المذاهب، وتاريخها كل التاريخ، ابداعاتها للتقليد، وتقنياتها للنقل، وكأن علم اجتماع المعرفة لا يطبق الا على ثقافات الآخرين!

---

(١٨) انظر: Hasan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution Dialogue: Essays on Judaism, Christianity and Islam*, 2 vols.(Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1977).

اما من حيث التطور فقد مر الوعي الاوروبي بخمس مراحل: عصر آباء الكنيسة، الفلسفة المدرسية، عصر الاحياء والنهضة، عصر العقلانية والتنوير، ثم عصر العلم والتقنية.

ففي مرحلة آباء الكنيسة تشكل الوعي الاوروبي باعتباره وعياً دينياً افلاطونياً اشراقياً، تحولت فيه آلهة اليونان الى آلهة الدين الجديد وملائكته، ونظريات الدين اليونانية الى نظريات للدين الجديد، وتمت ظاهرة التشكل الكاذب المضاد اي ان المضمون اليوناني الروماني اخذ شكلاً مسيحياً؛ حدث التشكل الكاذب في الجوهر لا في العرض، وفي المضمون لا في الصورة، وفي المعنى لا في اللفظ، وفي الشيء لا في التصور. وقد استغرق ذلك القرون السبعة الاولى التي تشكلت فيها العقائد المسيحية والتي اتى الاسلام بعدها ليتحقق من صدقها.

وفي الفلسفة المدرسية تحولت التعاليم الدينية من الكنائس الى المدارس، ومن المعابد الى الجامعات. كما تحول فيه الوعي الديني الاوروبي من الافلاطونية الاشراقية الى الارسطية الطبيعية. وعاد التشكل الكاذب المضاد مرة ثانية، اي اخذ النسق الارسطي في الحقيقة واستعمل الدين الجديد في الظاهر. وقد ظهر في هذه المرحلة اثر الفكر الاسلامي وامتداده سواء من المتكلمين او الحكماء تدعيماً للتيار العقلاني المدرسي حتى اتحدت الفلسفة بالدين اسوة بالنموذج الاسلامي، واصبح المسلم نموذجاً للفيلسوف في مقابل اليهودي والمسيحي.

وفي عصر الاحياء في القرن الرابع عشر بدأت العودة الى الاصول، وهو اتجاه اسلامي، بالبحث عن النصوص والتعامل معها مباشرة دون وساطة احد. وكانت الاصول في الآداب القديمة. وظهر المصدر اليوناني الروماني مخلّصاً للوعي الاوروبي من الاصل اليهودي المسيحي. وفي عصر الاصلاح الديني في القرن الخامس عشر قامت الحركة نفسها: العودة الى الاصول ولكن في الدين من اجل الاصلاح، والقضاء على سلطة الكنيسة واحتكارها للتفسير والعلم، وتأكيد حرية الانسان في الفهم والتفسير، ورفض الوساطة بين الانسان والله، واعطاء الاولوية للداخل على الخارج، وللاخلاق على العقائد، ولم يكن النموذج الاسلامي بعيداً عن غايات الاصلاح.

وفي عصر النهضة بدأ تأسيس الوعي الاوروبي على أسس جديدة بنقد الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة في السلوك، والتحول الى العقل والطبيعة كبديل عن الوعي والسلطة، ووضع الانسان مركزاً للكون على انه بدن قبل ان يكون نفساً. فنشأت علوم الاحياء والتشريح والطب الحديثة، ثم اتت العقلانية في القرن السابع عشر تتويجاً للعقل الذي اصبح له سلطان على كل شيء: الدين، والفلسفة، والعلم، والسياسة، والاجتماع، والاخلاق والقانون. وبلغ الوعي الاوروبي اعلى درجة من الشمول والاتساع. ثم اتى عصر التنوير في القرن الثامن عشر بعد تفجير العقل في المجتمع فاندلعت الثورات واهتزت الانظمة وسقطت العروش والتيجان، وتأسس كل شيء في العقل والطبيعة، وخرجت افكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والانسان والطبيعة والتاريخ، وتحولت الفلسفة الى ثورة والفيلسوف الى كاتب للجماهير وقائد لهم.

ثم اتى عصر **الثورة الصناعية** عندما تراكم العلم، وظهرت الاكتشافات العلمية والاختراعات الحديثة، وحلت الآلة محل الانسان في الانتاج، وظهرت الطبقة العمالية، وقامت الثورات الاشتراكية. ثم اتى القرن العشرون لإحداث ثورة صناعية ثانية: **عصر التقنية**، وفي الوقت نفسه بداية ازمة العلم، وازمة الوعي الاوروبي، وبداية النهاية منذ ديكارت حتى هوسرل، منذ الانا افكر حتى الانا موجود، وبالتالي تكون الملحمة قد شارفت على النهاية.

بعد هذا التطور الكمي التراكمي للوعي الاوروبي اخترع بناء خاص اكتمل ايضاً في النهاية. **فالوعي الاوْروبي ذو بناء ثلاثي** اشبه بالبواعث او المقاصد او الاتجاهات. الاول هو **الاتجاه العقلاني الذي بدأ في الانا افكر** في القرن السابع عشر عند ديكارت واستمر فيه الديكارتيون: اسبينوزا وليبنتز ومالبرانش ثم تم تأكيده من جديد في الفلسفة النقدية عند كانط. لقد اصبح العقل مشرعاً للواقع، والانا، من جديد، مركزاً للعالم كالشمس وسط الكون. ثم تطور العقل عند تلاميذ كانط حتى ابتلع كل شيء: الروح والطبيعة، الحس والذهن، الحضارة والتاريخ حتى بلغ اكبر قدر من الصورية والشمول، وهو بمثابة اتجاه يبدأ من الانا ويعرج الى اعلى، **والثاني هو الاتجاه التجريبي** الذي بدأ من بيكون في المنطق الجديد من اجل تأسيس المعرفة الحسية وصدقها في التطابق مع الواقع وليس في تطابق الذهن مع نفسه فقط. واستمر التيار نفسه في المدرسة الانكلوسكسونية: لوك وهوبز وهيوم الذين طبقوا المذهب الحسي في الدين والاخلاق والاجتماع والسياسة، فيكون هذا بمثابة اتجاه يبدأ من الان هابطاً الى اسفل.

ثم نشأت محاولات عديدة للجمع بين التيارين في الفلسفة النقدية عند كانط في المانيا، فتصور العقل على انه حس اولاً فذهن ثانياً فعقل ثالثاً. التحليل الاعلائي (الترنسندنتالي) اولاً ثم الجدل الاعلائي ثانياً. وقد وضع مشروع للتوحيد بين القَبْلي والبَعْدي صائغاً عبارته المشهورة «التصورات بلا حدوس فارغة، والحدوس بلا تصورات عمياء». ولكن التوحيد بينهما قد تم بصورة آلية تركيبية خارجية سكونية مما دعا تلاميذه الى التوحيد بينهما بصورة حركية جدلية. الحس ونقيضه الذهن، ثم يأتي العقل ليجمع بينهما (هيغل)، او بطريقة صورية في فلسفة الهوية والتوحيد بين الروح والطبيعة (شلنج)، او في فلسفة الذاتية والتوحيد بين الانا واللاأنا من اجل تكوين الانا المطلق (فيخته)، او في فلسفة الارادة تعبيراً عن العقل والطبيعة (شوبنهور). كما حاولت فلسفة التنوير في فرنسا الجمع بينهما عن طريق النظرة العقلية الحسية للعالم كما هو واضح في دائرة المعارف الفلسفية.

وما ان اتى القرن التاسع عشر حتى بدأ الخصام من جديد بين التيارين المتباعدين، كل واحد يحاول ان يجعل نفسه نمطاً لعلوم الانسان. وظلت الظاهرة الانسانية متأرجحة بين نمط العلوم الرياضية العقلية تارة، ونمط العلوم الطبيعية الحسية تارة اخرى. فنشأت ازمة العلوم الانسانية، وضرورة صياغة مناهج مستقلة لها، حلاً لأزمة الصورية والوضعية، وحلاً للخلط بين المستويات كما ظهر في السيكوفيزيقا. وهنا ظهر **الطريق الثالث، طريق فلسفات الحياة**: برغسون، وهوسرل، وشيلر ودلتاي وغيرهم كما ظهر فلاسفة الوجود رافضين رفع الوجود الانساني الى ما هو اكبر منه وهو العقل او رده الى ما هو اقل منه وهو المادة. اصبح العقل الاوروبي منقسماً

الى ثلاثة اتجاهات: فلسفة روح، وفلسفة طبيعة، وفلسفة وجود. وضاعت وحدته الداخلية، وتصارعت فيه المذاهب كلها، كل منها يدعي انه الحقيقة الكاملة. وحكمها قانون الفعل ورد الفعل، واخذت العقلية الاوروبية هذا الطابع التقسيمي التجريبي وصدرته خارجها فقضت على وحدة العقل، خارج الوعي الاوروبي لدى الشعوب غير الاوروبية(١٩).

فإذا اخذنا هذا الموقف من التراث الاوروبي ووضعنا الوعي بناءً وتطوراً على هذا النحو حدث التالي:

١ - **السيطرة على الوعي الاوروبي واحتواؤه** بداية ونهاية، نشأة وتكويناً، وبالتالي بكل ارهابه، لأنه ليس بالوعي الذي لا يقهر. ويتحول الدارس الى مدروس، والذات الى موضوع وبالتالي لا نصبح ضائعين فيه، اذ يمكن للانسان ان يراه مرة واحدة، وان ينظر اليه من اعلى بدلاً من ان يقبع اسفل منه ويكون السؤال: من الذي سيأخذ الريادة الآن؟

٢ - **دراسة الوعي الاوروبي على انه تاريخ وليس خارج التاريخ**، صحيح انه تاريخ تحرر من مراحل لا يمكن القفز عليها او تجاوز مراحلها المتوسطة. لكنه مع ذلك تجربة بشرية ومسار حضاري مثل غيره من التجارب. انه ليس التجربة الوحيدة او المسار الحضاري الاوحد. بل هو احدى مراحل تاريخ الوعي الانساني الطويل ابتداء من مصر والصين وحضارات الشرق القديم.

٣ - **رد الغرب الى حدوده الطبيعية وانهاء الغزو الثقافي**، وايقاف هذا المد الذي لا حدود له، وارجاع الفلسفة الاوروبية الى بيئتها المحلية التي منها نشأت حتى ظهرت خصوصيتها التي امكن تعميمها من خلال الاستعمار والسيطرة واجهزة الاعلام، في لحظة ضعف الانا، وتقليده للاجنبي، واقتصار تحرره على الارض دون الثقافة.

٤ - **القضاء على اسطورة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب**، وان لكل شعب نمطه الحضاري الخاص ووعيه المتميز بل وعلومه الطبيعية وتقنيته الخاصة كما هو الحال في الهند والصين وافريقيا وامريكا اللاتينية، وتطبيق مناهج علم اجتماع المعرفة والانثروبولوجيا الحضارية على الوعي الاوروبي ذاته.

٥ - **افساح المجال للابداع الذاتي للشعوب غير الاوروبية**، وتحريرها من هذا الغطاء الذهني، وهذه البنية العقلية حتى تفكر الشعوب بعقلياتها الخاصة واطرها المحلية، فتتعدد الانماط، وتتنوع النماذج. فليس هناك نموذج واحد لكل الشعوب، وتصير العلاقات بين الحضارات علاقات متبادلة وليست علاقات ذات اتجاه واحد.

٦ - **القضاء على عقدة النقص لدى الشعوب غير الاوروبية بالنسبة للغرب**، وقيامها بابداعها الخلاق بدلاً من ان تكون مستهلكة للثقافة والعلم والفن، فتصير قادرة على التفوق على غيرها. وقد يتحول مركب النقص الى مركب عظمة صحي يساعد على الخلق والابداع.

---

(١٩) انظر: حنفي: «موقفنا من التراث الغربي،» و«الظاهريات وازمة العلوم الاوروبية،» في: **قضايا معاصرة، ٢: في الفكر العربي المعاصر**.

٧ ـ إعادة كتابة التاريخ بما يحقق اكبر قدر ممكن من المساواة في حق الشعوب بدلاً من النهب الاوروبي لثقافات العالم، واكتشاف دور الحضارات التي ساهمت في تكوين حضارة الغرب وضرب الغرب حولها مؤامرة الصمت، ولكن دون ان يكون الغرب هذه المرة، وبموضوعية تاريخية، مركز الثقل في العالم، فيه تصب كل الحضارات، اذ سيعطى لكل حضارة دورها في الريادة.

٨ ـ بداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من ريح الشرق، واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون لتطورها اشمل من البيئة الاوروبية، واعادة النظر في وضع الشعوب الشرقية كبدايات للتاريخ (هردر، كانط). **وكما بدأت الحضارات من الشرق وانتقلت الى الغرب، فقد تعود الى الشرق من جديد.**

٩ ـ انشاء «الاستغراب» وتحويل الحضارة الاوروبية الى موضوع للدراسة، وسيكون هذا العلم الجديد لدراسة هذه الحضارة: بداية ونهاية، نشأة وتطوراً، بناء ومساراً كما فعلت الحضارة الاوروبية مع غيرها عندما حولتها الى مواضيع للدراسة لم تسلم من التحيز والمحاباة.

١٠ ـ انتهاء الاستشراق، وتحول حضارات الشرق من موضوع الى ذات، وتصحيح الاحكام التي القاها الوعي الاوروبي وهو في عنفوانه على حضارات الشرق. فالاستشراق يكشف عن طبيعة العقلية الاوروبية ونظرتها الى الآخر اكثر مما يكشف عن الموضوع المدروس، فهو موضوع دراسة وليس دراسة موضوع.

١١ ـ تكوين الباحثين الوطنيين الذين يدرسون حضارتهم الخاصة من منظور وطني، وحضارات الغير بطريقة اكثر حياداً وانصافاً من فعل الغرب مع غيره. فتنشأ بالتالي العلوم الوطنية وتتكون الثقافة الوطنية، ويتأسس التاريخ الوطني، وينتهي الفصام في الثقافة والسياسة بين العلم والوطن، بين الباحث والمواطن[٢٠].

خامساً: الموقف من الواقع

ان الموقف من التراث القديم والموقف من التراث الغربي مدخلان حضاريان يعبران عن موقفنا الحضاري اليوم الذي هو مصب لتراثين قديم ومعاصر. انهما في حقيقة الامر مصدر واحد من مصادر المعرفة وهو النقل، بصرف النظر عن مصدر النقل: من الماضي او من الحاضر، من الانا او من الغير. والحقيقة ان الواقع لم يكن غائباً في الموقفين الحضاريين السابقين. فالموقف من التراث القديم، في احد جوانبه، هو رد التراث الى الواقع الاول الذي منه نشأ والذي له صيغ خاصة به، ثم عرض التراث على الواقع الحالي، فما اتفق مع مصالحه بقي وتطور، وما نافى

---

(٢٠) انظر: Hasan Hanafi, «L'exégèse de la phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène réligieux,» (Thèse de doctorat, dactylographiée, 1965), pp. 3-12.

هذه المصالح تم اسقاطه ونقده وتلاشيه. والموقف من الغرب ايضاً هو في احد معانيه رد التراث الغربي الى بيئته المحلية وظروفه التاريخية التي نشأ منها، ومعرفة اي مراحله اكثر اتفاقاً واجلب نفعاً لنا في المرحلة الحالية التي نمر بها، وايها ابعد عنا واكثر ضرراً. فالواقع حاضر في قلب الحضارة: منه تنشأ فكراً واليه تعود اثراً.

ولا يمكن فهم التراثين المحلي والغربي الا بفهم الواقع الحالي اولاً والذي على اساسه سيتم اعادة بناء الاول واختيار الثاني. ولطالما كثر الحديث عن ربط الجامعة بالواقع، والثقافة بالواقع، والعلم بالواقع دون ان يتجاوز الحديث الفاظ العبارات الى معانيها، ودون ان يتجاوز الحديث المعاني الى تحقيقها كمشاريع فعلية للابحاث والدراسات. وبدون هذا البعد الثالث يظل الموقفان الاولان مجرد معلومات من كتب صفراء او بيضاء لا صلة لها بواقع قديم او جديد، ولا تثير شيئاً في ذهن المستمع او القارىء المشدود الى قضايا الواقع والمتأزم بأوضاعه. فيظل العلم في جانب وحياة الناس في جانب آخر. لا بد اذن من احصاء دقيق لمشاكل الواقع ومتطلباته وحاجاته التي يمكن ان تكون مقياساً يعاد وفقه بناء التراث القديم واختيار التراث الغربي او تنظير مباشر له ما دام التراثان السابقان: تراث الانا وتراث الآخر مجرد وسائل للخلق، وتعلم للابداع. ولا يكفي في هذا الحماس لها او الخطابة فيها، بل لا بد من عرضها عرضاً دقيقاً وتحليلها تحليلاً كمياً بالاعتماد على مناهج الاحصاء وبلغة الارقام حتى يمكن للفكر بعد ذلك ان يصف كيفياتها. وقد تبدو هذه العملية خارج نطاق الفلسفة وهي في حقيقة الامر اس الفلسفة وبواعثها ومقاصدها اذا ما حاولنا الذهاب الى ما وراء النظريات، ويمكن عد هذه المكونات للواقع واحصاء متطلباته على النحو الآتي:

١ ـ **تحرير الارض العربية من الاحتلال والغزو**، وهي القضية الاولى في واقعنا القومي نفكر فيها ليل نهار، ونحاول الوقوف امام هذا التيار الجارف المتجه لاحتلال مزيد من الارض وغزو عديد من الاوطان. هذه هي القضية التي تتناولها اجهزة الاعلام وتدافع انظمة الحكم من اجلها عن كراسي الحكم، وتقاوم في سبيلها احزاب المعارضة. وهذه القضية هي التي تملأ نفوس الجماهير مرارة وحسرة وغماً، وتدفع البعض الى الانتحار او الانهيار او الموت كمداً، وهي ليست غريبة على الفلسفة سواء في تراثنا القديم او في التراث الغربي المعاصر. فالله في القرآن ﴿إله السموات والارض﴾، والطبيعيات عند الحكماء سابقة على الالهيات، والحق والخلق شيء واحد عند الصوفية، واقامة الشريعة للامتثال وللتكليف من مقاصد الشريعة. لقد قامت حركاتنا الاصلاحية الحديثة دفاعاً عن الارض ضد المحتل الاجنبي او الاقطاعي الداخلي[٢١]. وقد احتلت الصهيونية الارض بعقيدة ارض الميعاد والاختيار وارضنة الله The Enlandisement of God، وتظهر الارض في شعرنا المعاصر[٢٢]. وتقام «فرقة الارض»، ويهزنا «يوم الارض». وفي

---

(٢١) يقول الافغاني «عجبت لك ايها الفلاح، تشق الارض بفأسك، ولا تشق قلب ظالمك».

(٢٢) يقول محمود درويش «آه ياجرحي المكابر، وطني ليس حقيبة، وانا لست مسافر. انني العاشق والارض حبيبة».

التراث الغربي يتحول فيخته من فيلسوف مثالي كانطي، فيضع نظرية في الجدل بين الانا واللاأنا من اجل خلق الانا المطلق تحريراً للارض من الاحتلال وغزو نابليون لالمانيا. ويصوغ كل فلسفته في نظرية السعادة من اجل تحرير الارض، ومقاومة المحتل، فالخير الاقصى تحقيق الذات، وفي رسالة الانسان تحقيق للمثل الاعلى، وفي الاقتصاد الموجه من الدولة توجيه لموارد الدولة للحرب ضد سياسات الانفتاح والاقتصاد الحر. ان دراسة قضية «الله والارض» وجعلها محور التراث القديم، وان الله محل للحوادث كما تقول الكرامية تجعل التراث مرآة للواقع، وان تدريس فيخته لطلابنا يجعل قلوبهم مع الاستاذ، وكلاهما مع حاضر الامة وواقعها[٢٣].

٢ ـ **اعادة توزيع الثروة في مواجهة التفاوت الطبقي**، وهي قضية رئيسة نتناولها في محافلنا العامة ونراها واضحة للعيان. فقد اجتمعت في الامة اعلى درجة من درجات الغنى وادنى درجة من درجات الفقر. منا من يترهل بطنه، ومنا من يموت جوعاً، منا من يعيش في القصور كالاحياء، ومنا من يعيش في مقابر الاموات، وهذه قضية يتناولها الشعراء والمفكرون، وبسببها قامت الثورات العربية المعاصرة لاعادة توزيع الثروات، والاصلاح الزراعي وبرامج التأميم والتصنيع وحقوق العمال، ولأجلها قامت الاحزاب الاشتراكية والماركسية، ودخل الآلاف في السجون والمعتقلات واستشهد العشرات. وهي قضية مثارة في اصل الوحي في نظرة الاستخلاف ونقد تكديس الثروة في يد حفنة من الاغنياء، وضرورة المشاركة في الاموال، وسار على اثرها الخلفاء، ومن اجلها نفي ابو ذر. وفي التراث الغربي ندرس ديكارت وكانط ونترك روسو ومونتسكيو وسان سيمون وبرودون واوين وماركس الى اقسام الاجتماع او اللغة او الادب وكأن موضوعات العدالة الاجتماعية والمساواة ليست من الميتافيزيقا او الفلسفة العامة في شيء. وقد قام الرهبان الشبان في امريكا اللاتينية بالاشتراك في حرب العصابات دفاعاً عن الفلاحين وضد الاقطاع[٢٤].

٣ ـ **تحقيق الحرية والديمقراطية في مواجهة القهر والطغيان**، وهذه قضية نعاني منها جميعاً بما في ذلك الاستاذ والطالب، المفكر والمواطن، الباحث والعالم، الاعلامي والسياسي، فقد عرفت مجتمعاتنا بأنها مجتمعات القهر والتسلط والطغيان. سجوننا ملأى، وافواهنا مكممة، واجهزة اعلامنا في يد الحكومات، وصحفنا ومجلاتنا مراقبة، واجهزة الامن تتحكم في كل شيء، تسمع وتراقب، حتى اصبح الخوف والترقب البناء النفسي للجميع. ويفشل درس الفلسفة بسبب الخوف: خوف الاستاذ الذي يتحول الى جبن، وخوف الطالب الذي يتحول الى خشية. الكل يبغي التعايش وعدم فقد الوظيفة لتربية الاطفال ورعاية الاسرة. وهكذا نشأت الازدواجية في حياتنا القومية، وظهر الفرق بين الحديث الخاص والحديث العام، بين لغة حلقات الاصدقاء ولغة الاجتماعات الرسمية، بين همسات حجرات النوم وصراخ الاحزاب وصخب اجهزة

---

(٢٣) انظر: Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution Dialogue: Essays on Judaism, Christianity and Islam*, vol.2.

(٢٤) انظر: كاملو توريز، «القديس الثائر،» في: حنفي، **قضايا معاصرة**، ١: **في فكرنا المعاصر**، ص ٢٨١ ـ ٣١٨.

الاعلام، حتى اصبحت السلطة كالجنس والدين محرمات لا يجوز الاقتراب منها، وهي موجودة في اصل الوحي وفي اول اعلان له في الشهادتين. فالشهادة اعلان وبيان، واعلان رؤية، وبيان موقف يبدأ بالرفض والنفي، بالتمرد والثورة على كل آلهة العصر المزيفة في «لا اله». ثم يأتي بعد ذلك فعل الايجاب ووضع مبدأ واحد يتساوى امامه الجميع في «الا الله». وقد استن الخلفاء بعقيدة الحرية كما سار عليها الاشهاد[٢٥]. والفلسفة ليس لها موضوع الا الحرية، ولا غاية الا التحرر. وقد شغل الموضوع مفكرينا القدماء، متكلمين وفقهاء، فدافع المعتزلة عن خلق الافعال واثبتوا حرية الاختيار، واكد الفقهاء ضرورة كلمة الحق في وجه السلطان الجائر، وفي الفلسفة الغربية لا يوجد نسق فلسفي الا والحرية احد مظاهره، ان التاريخ كله هو قصة الحرية (كروتشه). ان ثوراتنا الحديثة قامت دفاعاً عن الحرية كما قامت حركات استقلالنا الوطني تحقيقاً للحرية وما زال للكلمة رنين في قلوب الناس جميعاً. فأشعارنا تصور مدى القهر، وقصصنا مدى التسلط، ورواياتنا صور الطغيان.

٤ ـ **تحقيق للوحدة في مواجهة التجزئة**، وهذه قضية اخرى نفكر فيها ليل نهار، تقام من اجلها الدول، وتنهار الانظمة، وتندلع الثورات ثم تقام الثورات المضادة. كل الاحزاب وحدوية، والاحزاب المخالفة انعزالية طائفية. امة واحدة تاريخاً ولغة وحضارة، ومصلحة وهدفاً ومصيراً، جزأها الاستعمار، واحتلت الصهيونية قلبها، عزلت كبراها، وتفردت بصغراها واحدة تلو الاخرى. وقضية الوحدة معروضة في اصل الوحي **﴿آلهة متفرقون خير ام الله الواحد القهار﴾**. **﴿ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون﴾** وافاض الحكماء والصوفية في الحديث عن الواحد والوحدة، والاتحاد والحلول والفناء، وفضح المتكلمون الثنوية والتعدد والشرك، وعشقوا افلوطين. وقامت احزابنا كلها باسم الوحدة، واندلعت ثوراتنا من اجل الوحدة، وفتحت السجون ابوابها لدعاة الوحدة. وما زلنا نعاني من التجزئة، وقد احتلت الاراضي، وتوالت الهزائم بسبب التجزئة ومع ذلك لم تطرح في مناهجنا فلسفات الوحدة وتجاربها ولا جعلناها مادة اساسية في التكوين. وقد غزانا هيغل لأن فلسفته تقوم على الوحدة. وحتى الآن لم تصغ الوحدة حتى كسؤال ميتافيزيقي مع ان القدماء قد وضعوا هذا السؤال في مباحث الوحدة والكثرة عند المتكلمين، ومباحث التوحيد عند الحكماء، ونظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود عند الصوفية، ووحدة الامة عند الفقهاء.

٥ ـ **تحقيق الهوية في مواجهة التغريب**، وهذه قضية اساسية تطرق اليها المثقفون وانقسمت الامة بسببها الى قسمين: دعاة المحافظة على الهوية بأي ثمن مما ادى الى ظهور الجماعات الدينية المحافظة كرد فعل على ظاهرة التغريب والارتماء في احضان الآخر. فالتحدي الاعظم

---

(٢٥) مثلاً عبارة عمر المشهورة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً»، وهي العبارة التي كررها عرابي امام توفيق في ميدان عابدين: «ان الله خلقنا احراراً ولم يخلقنا عبيداً او عقاراً، والله انا لا نورث لاحد بعد اليوم». انظر ايضاً ماذا تعني «اشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله»، في: حنفي، **قضايا معاصرة، ٤: في اليسار الديني**.

بالنسبة لكل فرق الامة حالياً هو كيف يمكن المحافظة على الهوية دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات ورفض كل مساهمة للغير، وكيف يمكن مواجهة ثقافات العصر دون الوقوع في مخاطر التقليد والتبعية؟ ان هذه هي القضية التي نثيرها جميعاً باسم الاصالة والمعاصرة. وهي موجودة في اصل الوحي عندما ابقى الاسلام على الهوية العربية وبعض قيم الجاهلية واعرافها وطورها في منظوره الجديد، وهي قضية عرض لها الحكماء فظلوا مفكرين اسلاميين متمثلين لثقافات الغير وفي مقدمتها ثقافة اليونان، وهي القضية الاساسية التي تعالجها العلوم الاجتماعية الغربية الآن لدراسة تطور المجتمعات النامية.

٦ ـ **تحقيق التقدم في مواجهة التخلّف**، وهذه قضية يتناولها الجميع ويتناقل الفاظها، حتى اصبحت من اكثر القضايا شيوعاً وشهرة. هذا متقدم، وهذا متخلف، هذا تقدمي، وهذا رجعي، وما زال اللفظان يثيران الشباب. وقد تعرض اصل الوحي للمفهومين: ﴿لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر﴾. بل ان تطور النبوة ذاتها يمثل تقدماً للوعي الانساني من اليهودية الى المسيحية الى الاسلام. ورسالات الانبياء انما كانت علامات مميزة لمراحل التاريخ. وقد اسس التراث الغربي لمفهوم التقدم علماً بأكمله هو فلسفة التاريخ محاولاً وضع قانون لتطور المجتمعات، ومراحل تاريخها ابتداء من المرحلة الدينية الى مرحلة الميتافيزيقا الى مرحلة العلم، ومن مرحلة الآلهة الى مرحلة الابطال الى مرحلة الانسان، او من الصيد والقنص الى الرعي الى الاقطاع الى الرأسمالية واخيراً الى الاشتراكية. ولم ندرس فلسفة التاريخ في جامعاتنا الا كمادة اضافية دون ان نصوغ قانوناً لها، ودون ان نراجع احكام الغرب على الشرق او نراجع ابن خلدون في تصوره للدورة والسقوط ونحن في عصر النهضة[٢٦].

٧ ـ **تجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة**، وهذه قضية قد لا تبدو فلسفية في ظاهرها، الا انها في حقيقة الامر قضية فلسفية بالاصالة، فالفكرة ليست تصوراً فارغاً بل قدرة على تحريك الناس، والا فلماذا انضم الشبان الى الماركسية ووجدوا فيها وحدة النظر والعمل. ليس المفكر فكره فقط بل جمهوره، وليس نظرياته فقط بل امته التي يتحدث اليها ويعمل من اجلها، ولطالما اشتكينا في واقعنا المعاصر من سلبية الجماهير، وعدم تحريكها، وعزلة المثقفين عنها. لقد قاد موسى امته الى الخارج، وقاد محمد امته الى الداخل، وكان المفكرون في الغرب وراء التاريخ والسياسة: ارسطو والاسكندر، غاريبالدي وماتزيني، هيغل وبسمارك، فولتير والثورة الفرنسية، وابن خلدون وتيمورلنك، ولطالما تحدث الفلاسفة عن «ثورة الجماهير» (اورتيجا اي جاسيه).

خاتمة

لا يعني الفيلسوف عندنا اذن صاحب المنصب الشامخ بمعنى كانط وهيغل. فهذه المذاهب قد نشأت في ظروف خاصة، وبعد تعرية العالم من اغطيته النظرية الموروثة. اننا لم نمر بعد في هذه الظروف، ولم تحدث عندنا بعد عملية التعرية المشار اليها. ولا يعني الفيلسوف

---

(٢٦) انظر: حنفي، **نسج تربية الجنس البشري**.

عندنا، مرة اخرى، من يتساءل عن معاني الحياة والوجود الانساني كما هو الحال في الفلسفة المعاصرة. فقد نشأ ذلك في الغرب بعد ان احتوت المذاهب حياة الانسان واعتبرته جزءاً من كل، ترساً في آلة كبيرة، وليست هذه قضية الانسان عندنا. **قضيتنا غياب الانسان كله**، وما زلنا ندرس «الله» عند الكندي والفارابي وابن سينا. ليس الفيلسوف كل من ادعى رأياً او من صاغ نظرية من ابداعه او تقليداً للآخرين: قدماء او محدثين. فالآراء الاصيلة لا يمكن ان توجد لأن الغطاء النظري الموروث ما زال وارداً، والغطاء النظري الحديث مزاحم له. ولا يوجد الرأي الاصيل الا عند بعض الفئات القليلة خاصة في المجال العلمي والتقني والفني. ولكن النملة لا تزاحم فيلاً، والفأر لا يزحزح اسداً. وعادة ما يكون اصحاب الموقف دعاة ظهور، واصحاب بطولات فردية، وليس في الموقف نزال، لكنه يتجاوز مبارزة الشجعان.

الفيلسوف هو صاحب الموقف الحضاري الذي يأخذ موقفاً من التراث القديم ويأخذ موقفاً نقدياً من الموروث حتى يزحزح الغطاء النظري القديم من اجل تنظير آخر، آخذاً العقل والطبيعة كمحورين في العلم الجديد. الفيلسوف كل من يأخذ موقفاً من التراث الغربي راداً اياه الى داخل حدوده الطبيعية، محجماً اياه بعد ان ظهرت على امتداد مائتي عام خطورة وضع نقل جديد فوق نقل قديم، اذ ازداد العقل المعاصر ثقلاً فوق ثقل، واصبح لا فرق هناك بين من يقول: قال ابن تيمية ومن يقول: قال كارل ماركس، او بين من يقول: قال الله والرسول ومن يقول: قال ديكارت وكانط. الفيلسوف كل من يحاول التنظير المباشر للواقع محاولاً التعرف على مكوناته، مبدعاً، دارساً الاشياء، محللاً المظواهر قدر الامكان، قاصداً الى الاشياء ذاتها، متخلياً عن المنقول الى المعقول، وواصلاً الى المعقول من المشاهدة والحس والتجربة. انه كل من يحاول سبر غور الواقع محصياً اياه، عداً عداً، فلا فكر الا من واقع ولا ثقافة الا من شعب. الفيلسوف اذن هو صاحب الموقف الحضاري في احد ابعاده الثلاثة او فيها كلها، فهي مترابطة فيما بينها. والموقف من التراث القديم محاولة للمساهمة في حل ازمة العصر كما يفرضها الواقع مع التقليل من مخاطر الغزو الثقافي الغربي. والموقف من التراث الغربي هو في الوقت نفسه تحرير للذهن من النقل وافساح المجال للابداع الذاتي التزاماً بقضايا الواقع، واكتشافاً للتواصل التاريخي بين الماضي والحاضر، وعودة للتراث القديم بعد ان تمت ازاحته جانباً في مناسبة غير متكافئة الاطراف. والموقف من الواقع هو في حقيقة الامر موقف من التراثين: القديم والجديد، واللذين ما زالا بفعلان فيه، ويفرضان معلوماتهما عليه.

بدون هذا الموقف الحضاري ستظل الفلسفة في جامعاتنا ومعاهدنا نباتاً بلا غرس، هواء بلا طير، كتابة بلا مداد. وسنظل نعاني ما نعاني منه اليوم من ضياع وتشتت وبكاء على غياب الفلاسفة وتحسر على الطلاب. **الفلسفة مشروع قومي حضاري** وليست مجرد مادة علمية مقررة، لها كتاب محفوظ، واستاذ ملقن، وطالب يستذكر، وشهادة تعطى، ووظيفة تؤخذ لحل قضية المعاش وكسب الوقت. وهي ليست مصطلحات مهنية ومذاهب مستغلقة يشعر الاستاذ امامها بالزهو والطالب بالرهبة والقراء بالعظمة. الفلسفة نبع من موقف حضاري محدد، تساهم في صنع نهضته وفي تحديد معالم مرحلة تاريخية يمر بها مجتمع ما. هي القدرة على التعرف على اللحظة

الحالية، وقراءة روح العصر، والاحساس بالموقف الحضاري، والا كانت لا زمان لها ولا مكان، اسطورة وغيباً، ولظلت الماركسية كتحليل للتاريخ ولحركات الشعوب نقطة جذب لوعي الامة، وبالتالي الوقوع في مزيد من التغريب.

هذا ليس بحثاً في السياسة بل هو بحث في الفلسفة، لا يعطي توجيهات عملية بل يعطي تأصيلات نظرية من خلال الموقف الحضاري لجيلنا، لا يهدف الى معارضة نظم قائمة او احداث تغيير او انقلاب انما يبحث في ازمة الفلسفة في وطننا العربي اليوم: لماذا هي في واد وواقعنا في واد. ولماذا ظلت احوالنا الثقافية، بالرغم من عشرات اقسام الفلسفة في جامعاتنا، على ما هي عليه؟ لماذا لم تؤثر كتاباتنا الفكرية بعد في حياتنا القومية؟ قد يكون هذا البحث اشبه بالصراخ او الخطابة ولكن الفلسفة ليست مفاهيم او الفاظاً يعاب عليها التجريد وانها فلسفة اي لا طائل تحتها ولا نفع منها. قد لا يحتوي هذا البحث الا على عموميات يعرفها الجميع وكررناها منذ عدة اجيال، وقد يكون فيه نوع من اتهام الذات، وتعذيب النفس، ولكنه يبقى على اية حال صراخ يوحنا المعمدان على تلال عمَّان.

الفصل الثاني

الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر

د. فؤاد زكريا[*]

لو تأملنا نوع المشكلات التي كانت الفلسفة تعالجها خلال اهم فترات تاريخها، وقارناه بالموضوعات الرئيسية للعقيدة الدينية، لبدا لنا ان الخلاف الطويل الامد بين الفلسفة والدين لم يكن له داعٍ على الاطلاق. ذلك لأن الفلسفة ظلت تُبدي اهتماماً أساسياً بالبحث في اصل الكون ونشأته، والغاية التي يتجه اليها، وفي مركز الانسان او موقعه من العالم، وفي الحياة الاخلاقية وسبل تحقيقها، وفي مصير الانسان وما له، وهل سيفنى بعد الموت ام سيبقى. وهذه المشكلات تكوّن في الوقت ذاته محور العقيدة (في الاديان السماوية على الاقل). ومن ثم فإن ميدان اهتمام الفلسفة، في صورتها التقليدية على الاقل، لم يكن يختلف كثيراً عن ميدان اهتمام الدين. وهنا يحق للمرء ان يتساءل: لماذا اذن كل ذلك التاريخ الطويل من العداء وفقدان الثقة بين الطرفين؟ ولماذا ظل الاعتقاد راسخاً لدى الكثيرين بأن بين الفلسفة والدين منافسة لا ترحم، وبأن عقل الانسان او روحه لا يتسع للاثنين معاً، فإما احدهما واما الأخر؟

ان قصة العلاقة بين الفلسفة والدين قصة طويلة شديدة التعقيد، لم يكن المسار فيها واضحاً مستقيماً، بل كان يسير في معظم الاحيان في خطوط شديدة التعرّج والالتواء. وليس من مهمتنا في هذا البحث ان نتتبع هذه العلاقة في تفصيلاتها المعقدة، وانما يكفينا ان نشير الى ان السبب الاكبر للتعارض بين الفلسفة والدين، طوال تاريخ الحضارة الانسانية، لم يكن نوع الافكار التي ينادي بها كلا الطرفين، وانما طريقة التفكير لدى كل منهما. **ان الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الاساس خلافاً في المحتوى او المضمون، بل كان خلافاً في المنهج**. ويتلخص هذا الخلاف في ان منهج التفكير الفلسفي نقدي، في حين ان منهج التفكير الديني ايماني. ان الفلسفة تناقش المسلمات كافة، ولا تعترف الا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق، في حين ان مبدأ «التسليم» ذاته اساس في الايمان الديني، واقصى غايات ذلك الايمان

(*) رئيس قسم الفلسفة ـ جامعة الكويت.

هي ان يؤدي بالمرء الى قبول المعتقد بلا مناقشة، بل دون ان تطرأ على باله اصلاً فكرة المناقشة. وفي حين ان التناقض هو المعيار الاول للرفض في الفلسفة، فإن الايمان الديني لا يبحث اصلاً عن التناقض، بل يصل الامر ببعض اللاهوتيين الى حد القول إن المرء يؤمن لأن ما يؤمن به ممتنع ومتناقض، ويرى في قبول المتناقض والممتنع ابلغ دليل على رسوخ الايمان.

ان المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق الى نهايته، بينما الايمان يرتكز على القبول والتصديق. بل ان اللفظ المعبر عن الايمان هو نفسه المعبر عن التصديق في كثير من اللغات (الانكليزية belief والفرنسية Croyance، والالمانية Glaube . . . الخ)، واذا كان بعض المفكرين قد سعى الى دعم الايمان، ومعتقداته الاساسية (كوجود الله وخلود النفس وخلق العالم . . . الخ) على اساس براهين عقلية ومنطقية، فإن هؤلاء كانوا، في هذه المسألة بالذات، أقرب الى الفلاسفة منهم الى رجال الدين. وفضلاً عن ذلك فان امثال هذه البراهين لم تكن، في الاغلب، تسير في الطريق العقلي من بدايتها الى نهايتها، بل كانت بدورها ترتكز في مراحلها الحاسمة، على قبول مسلّمات دينية معينة، ثم تكمل هذه المسلمات بالاستدلال العقلي.

وهكذا فإن الاسس الاولى للحوار بين الفلسفة والدين لا ترتكز على ارض صلبة: ذلك لأن الفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء، في حين ان رجل الدين، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح بهذه المناقشة الا في حدود معينة، ويرفض ان تمتد حتى تشمل المعتقدات الاساسية. وحين يصرّ الفيلسوف على ان يُخضع كل المعتقدات لاختبار العقل، فهو في كثير من الاحيان لا يفعل ذلك لأنه يسعى الى هدمها، وانما هو يتمسك بمنهجه الخاص بطريقة متسقة وحسب. ولو وصلت هذه المناقشة الى دعم تلك المعتقدات الدينية فلن يعترض على ذلك، وكل ما في الامر انه سيكون عندئذٍ قد وصل الى هذه المعتقدات لأنه «اقتنع» بها، لا لأنه «سلّم» بها. ومن جهة اخرى فإن رجل الدين حين يصرّ على أن المنطق لا مكان له في عقيدته، فإنه لا يفعل ذلك كرهاً بالمنطق، بل انه قد يقبل المنطق والتفكير المنطقي، ويطبقهما، في مجالات اخرى غير المجال الديني، وكل ما في الامر انه يتمسك بالمعنى الاصلي للايمان من حيث هو تسليم وتصديق لا مجال فيه للتدقيق او التحقيق.

وتترتب على هذا الاختلاف نتائج اساسية تشير الى فوارق مهمة بين المجالين: فالفلسفة (ما عدا استثناءات قليلة) تُغلِّب جانب العقل، في حين ان الدين يغلّب جانب العاطفة والشعور الوجداني. والفلسفة انسانية المصدر، بينما الدين (في حالة العقائد السماوية على الاقل) وحي إلهي.

ولعل اهم هذه النتائج جميعاً هو ان الدين يقوم على اساس فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة. فمعتنقو كل عقيدة دينية يؤمنون بأنهم هم الذين يملكون «الحقيقة»، وحتى لو اعترفوا بالعقائد الاخرى فإنهم يرون فيها مجرد تمهيد لعقيدتهم، كان ينبغي ان يختفي دوره وينتهي في اللحظة التي تظهر فيها «الحقيقة» في صورتها النهائية المكتملة. اي ان اقصى ما تفعله العقيدة المتسامحة هو ان تعدّ غيرها من العقائد صورة ناقصة عن الوحي الذي اكتمل فيها هي، اما في

بقية الحالات فإننا لا نجد الا انكاراً تاماً للعقائد الاخرى، وتأكيداً بأن كل ما عداها انما هو عقائد «دخيلة»، زيفت بشكل او بآخر.

على اننا لا نود أن نستطرد طويلاً في هذه التحليلات ذات الطابع العام للعلاقة بين الفلسفة والـدين. ذلـك لأن هدفنا هو **بحث هذه العلاقة في سياق الوطن العربي المعاصر على وجه التحديد**. وهنا ينبغي ان نشير الى مسألة على جانب عظيم من الاهمية، هي ان اي بحث كهذا لن يستطيع، عملياً، ان يتحدث عن موقف «الدين في ذاته» من الفلسفة، بل سيتحتم عليه ان يكتفي في بحثه بمعالجة مواقف معينة تجاه الدين، يتخذها المسلمون المعاصرون. ذلك لأن الاتجاهات تتشعب الى حد هائل، في العالم الاسلامي المعاصر، بين التفسيرات التي يصل اختلافها الى حد التضاد في كثير من الاحيان. والاهم من ذلك ان كلاً من هذه التفسيرات يقدّم نفسه الينا على انه هو وحده الصحيح، بحيث لا يقول اصحابه ابداً انهم يتحدثون عن اجتهادهم الخاص في فهم مسائل اسلامية معينة، بل يؤكدون انهم يتحدثون عن «الاسلام في ذاته»، وعن وجهة نظر الدين ـ بالمعنى العام لهذه الكلمة ـ في تلك المسائل. ونظراً الى التضاد الشديد بين هذه الاجتهادات فلا بد للباحث الجاد من ان يعترف بالامر الواقع، وهو ان ما يقوم بتحليله لا يمكن ان يكون موقف «الدين في ذاته» (اذ انه لو ادّعى ذلك لما كان يقدم الينا في الواقع سوى «اجتهـاد» آخـر يضيفـه الى الاجتهـادات المتباينة الكثيرة الموجودة بالفعل)، وانما هو موقف المسلمين المعاصرين من الدين، او طريقتهم الخاصة في تفسيره. وغنيّ عن البيان انه سيجد عندئذٍ كثرة من المواقف وطرق التفسير، وسيكون عليه ان يعمل حساباً لهذا التعدد. **ولكن المهم في الامر اننا لو وجهنا انتقادات الى الموقف الاسلامي المعاصر ازاء الفلسفة، لتوجّب ان يكون واضحاً منذ البداية ان هذه الانتقادات ليست موجهة الى الاسلام في ذاته، وانما هي موجهة الى طريقة فهم المسلمين المعاصرين لدينهم.**

اولاً: الحوار بين الدين والفلسفة

هل هناك حوار حقيقي بين الدين والفلسفة في مجتمعنا المعاصر؟ في رأيي ان الشروط الاساسية لهذا الحوار غير قائمة، ومن ثم فإن الوصف الاصدق للعلاقة بين هذين الطرفين ـ في ظل اوضاعنا الفكرية والاجتماعية السائدة ـ هو «المواجهة»، وليس الحوار.

ان الشرط الاول للحوار هو ان يقوم بين طرفيه نوع من **التكافؤ**، في الفرص على الاقل، ولكن هذا الشرط مفتقد في حالة الفلسفة والدين. فالفلسفة تفترض مقدماً تعدد الآراء، وتقبل الرأي الآخر وتناقشه وتنقده وترى في ذلك اثراء لها. اما الدين فإن ارتكازه على فكرة الحقيقة المطلقة يؤدي به الى ان يرى في الرأي الآخر مروقاً وزندقة او بدعة على اقل تقدير. ان مناقشة الاسس والمبادىء الاولى جوهرية في الفلسفة، وهي مصدر غناها الفكري، في حين ان هذه المناقشة ممتنعة في الدين، اذ ان ما يمكن ان يناقش فيه ليس الا الفروع لا الاصول، وحتى الفروع لا تقبل مناقشتها في عصور التزمت والانغلاق الفكري. وهكذا فإن معارضة اية نظرية

فلسفية هي تعميق لها، في حين ان معارضة عقيدة اساسية قد يعد «كفراً»، ومن ثم تمنع ممارسة هذه المعارضة بكل ضروب التحريم المعنوي، والتجريم المادي. واذا كانت اوروبا في القرون الوسطى قد مارست هذا الحظر بكل قسوة، ووسعت نطاق التحريم والتجريم بحيث اشتمل على ابسط خروج عن الخط الرسمي للكنيسة، فإن مجتمعنا العربي المعاصر لا يعدم امثلة قريبة الشبه بهذه، يمارس بعضها بسلطة الدولة الرسمية، والبعض الآخر عن طريق جماعات منشقة عن الدولة، تحكم بسهولة بتكفير من لا يتفق معها في تفسيرها الخاص للدين، ومن ثم تحلُّ دمه. وليست هذه بالطبع هي الصورة الكاملة، ولكن وجود مثل هذه الحالات المتطرفة كافٍ وحده لافقاد الحوار شرطه الاساسي، وأعني به التكافؤ.

فماذا يكون شكل الحوار بين الفلسفة والدين، في ظل اوضاع كهذه؟ لقد ادت هذه الاوضاع الى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة وعلى ارضها هي. فهي لا تستطيع ان تنظر الى هذه المسائل على انها تؤلف نسقاً فكرياً قابلاً للنقد، سواء في اسسه الاولى او في نتائجه ـ وهي تبدأ مقدماً بافتراض ان اية مناقشة تدور حول هذه المسائل الدينية لا يمكن ان تسفر عن رفض اي مبدأ اساسي فيها، ومن ثم تدور المناقشة في حدود ضيقة تختلف كثيراً عن تلك التي اعتادتها الفلسفة عند مناقشة مسائلها الخاصة.

واذا كان عدم التكافؤ هذا وافتقار اسلوب الحوار ومنهجه الى ارض مشتركة بين الطرفين، اذا كان ذلك ظاهرة عامة تسري على كل المراحل التي مرت بها العلاقة بين الفلسفة والدين، فإن المرحلة المعاصرة من هذه العلاقة تتسم بسمة اخرى ينبغي الا يتجاهلها اي باحث علمي نزيه لهذا الموضوع، وأعني بها **عنصر الخوف**. فقد تدهور مستوى التسامح الفكري في وطننا العربي، خلال القرن الاخير، تدهوراً ملحوظاً، وهبط الخط البياني لحرية الفكر هبوطاً حاداً، في السنوات الاخيرة بوجه خاص، واصبح كثير من الموضوعات التي كانت تناقش بسماحة وسعة افق في اوائل هذا القرن، بل في القرون الاولى للعصر الاسلامي، من الممنوعات والمحظورات؛ وتحول هذا القرن ـ الذي اصطلحنا على ان نسميه بعصر النهضة العربية ـ الى عصر كبوة وارتداد وتخلّف شديد، ولا تبدو في حياتنا الراهنة اية بادرة تدل على اننا سنتخلص قريباً من ضيق الافق هذا، بل ان كل الدلائل تدل على انه سيشتد الى ان يصبح انسداداً تاماً لافقنا العقلي. ولست هنا في معرض تعليل هذه الظاهرة الشديدة التعقيد، وان كنت استطيع ان اقول بوجه عام ان **التسلط السياسي والاستبداد في الحكم** كان من الضروري ان ينعكس على فكرنا في صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية، وانكماش متزايد لقدرتنا على النقد والمعارضة الفكرية، يوازي بالضبط **اختفاء المعارضة السياسية** من حياتنا.

وعلى اية حال فإن فكرة السلطة هذه تنعكس على حياتنا الفكرية بصورة واضحة، اذ نجد في العقود الاخيرة اتجاهاً متزايداً الى الاستشهاد بالنصوص من اجل حسم اية مشكلة فكرية. ومن الواضح ان منهج الاستشهاد بالنصوص يعكس في داخله اتجاهاً الى **التخويف**، ومن ثم فإنه هو نفسه ـ في جانب من جوانبه ـ يمثل نوعاً خاصاً من ممارسة **الارهاب**، اذ ان الفكرة الكامنة من ورائه هي: «هذا ما يقوله النص، فإما ان تقبله كما هو، وتقبل بالتالي وجهة نظرنا، واما ان تتحدى النص،

ان كنت تملك الشجاعة، وعليك بعد ذلك ان تتحمل العواقب!» . وغني عن البيان ان هذا ليس على الاطلاق اسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفي ان يشارك فيه لأن عملية التخويف الكامنة من ورائه تمنع هذا الفكر، منذ البداية، من ممارسة فاعليته.

فما الذي يفعله **الفكر** لكي يتخلص من موقف كهذا؟ انه يتحايل على هذا الموقف بأن يلجأ، هو بدوره، الى **الاستشهاد بالنصوص لتأييد وجهة نظره الخاصة**، اي انه يصبح طرفاً فيما احب ان اطلق عليه اسم **لعبة النصوص**. فإذا كان هناك من يستشهدون بالنصوص من اجل تأييد وجهة نظر مضادة للفكر الفلسفي ومؤكدة للسلطة القطعية الجازمة، فلماذا لا يستشهد اهل الفلسفة بالنصوص ايضاً لكي يؤيدوا وجهة النظر المتسامحة، الواسعة الافق؟ وبطبيعة الحال فإن في النصوص متسعاً لشتى الآراء المتعارضة، وذلك اذا عملنا حساباً للاختلاف الهائل في السياقات التي وردت فيها هذه النصوص، واذا استخدمنا براعتنا في تأويلها بالطريقة التي تدعم وجهة نظرنا. وهكذا تستطيع، بانتزاع النص من سياقه، وباستخدام التعدد الهائل للنصوص، وبالالتجاء الى ذكائك في التأويل، ان تستخلص من النصوص تأييداً لأية وجهة نظر تشاء والمهم في الامر ان الفكر الفلسفي، حين يجد نفسه مضطراً الى التخلي عن طريقته الخاصة في البحث، واعني بها طريقة مناقشة المسلّمات، مهما كانت اساسية، يلجأ الى ممارسة فاعليته بشروط الطرف الآخر، وعلى ارض الطرف الآخر، فلا يعود مرتكزاً على المنطق الداخلي لحججه العقلية، وانما يجادل في المسائل الدينية من داخل النصوص الدينية ذاتها، مع تأويلها عقلياً (كما كان يفعل ابن رشد مثلاً منذ قرون عديدة) على النحو الذي يدعم وجهة نظره.

ومع الاعتراف بأن هذا الاسلوب قد يكون هو الوسيلة الوحيدة المتاحة في ظروف كهذه للاحتفاظ بقدر من الاستنارة العقلية وسط موجات جارفة من التيارات التي تهدف الى الغاء العقل والاعتماد المطلق على التقليد والاتباع، فلا بد لنا من ان نشير الى ان هذه الطريقة في المعالجة يشوبها، من وجهة النظر الفلسفية الخالصة، عيبان اساسيان:

اولهما: ان الفكر الفلسفي حين يلجأ الى المواجهة من خلال النص يكون قد اعترف بأنه القى سلاح العقل والمنطق، اعني انه اتخذ موقف المهزوم الذي سلّم مقدّماً بأنه خسر اهم ارض يرتكز عليها. فهو حين يفترض ان النص لا يقبل المناقشة، وحين يدعم موقفه الخاص من خلال نصوص يواجه بها تلك النصوص الاخرى التي يلجأ اليها الطرف الآخر، انما يكون قد سلّم مقدماً بأن النص هو المرجع غير القابل للمناقشة العقلية، وانه هو الذي يمثل حقيقة مطلقة تتجاوز المنطق والعقل، وهو تسليم ينطوي ضمناً على اعتراف بأن العقل النقدي قد توقف عن ممارسة عمله.

اما **العيب الثاني**، الذي يرتبط بالاول ويترتب عليه، فهو ان هناك تناقضاً داخلياً في المحاولة ذاتها: اعني في ان تلجأ الى سلطة النص لكي تستخلص منها موقفاً عقلانياً يسمح بالمناقشة المنطقية المفتوحة. ذلك لأن هذه المناقشة المنطقية، اذ شاءت ان تكون متسقة مع ذاتها، ينبغي ان تكون (من الوجهة النظرية على الاقل) قادرة على التصدي للنص ذاته، بحيث

لا تكون هناك حدود لقدرتها على النقد والتقويم . ومن هنا فإن المرء لا يستطيع منطقياً، ان يتخذ في آن واحد موقف الاعتراف بسلطة مطلقة، ويحاول استخلاص موقف نقدي عقلاني من داخل هذه السلطة . فالتناقض واضح لأن السلطة نقيض العقل النقدي، واستخلاص احد الطرفين من الآخر ممتنع عقلياً .

واذا كنا نرى المفكرين المستنيرين المعاصرين (من امثال **محمد خلف الله** و **محمد عمارة** و **خالد محمد خالد**. . . الخ)، لا يناقشون الامور في ايامنا هذه الا باتباع هذا الاسلوب، فليس معنى ذلك اننا نوجه اليهم اللوم على منهجهم هذا، اذ انه قد يكون هو الوسيلة الوحيدة ـ في ظروفنا الراهنة ـ للتخفيف من غلواء المد الاتباعي بشيء من العقلانية، وكل ما في الامر اننا حين نناقش الموضوع مناقشة فلسفية نظرية، نجد لزاماً علينا ان نشير الى الصعوبات الداخلية لهذا الموقف، بغض النظر عن الاعتبارات العملية الواقعية .

واستكمالاً لهذه المناقشة النظرية، نستطيع ان نقول ان من الممكن تصور مواقف اخرى، مغايرة تماماً، تتخذها الفلسفة ازاء النص الديني، وهي مواقف اتخذتها الفلسفة بالفعل في بعض مراحل الحضارة الغربية، ويكفينا ان نشير اليها بوصفها ممكنات نظرية وحسب، بغض النظر عن كونها مقبولة او غير مقبولة في مجتمعنا .

أ ـ في كثير من الفلسفات الدينية الغربية التي بدأت مع حركة النقد التاريخي للنصوص، كان يُنظر الى النص الديني على انه نسبي زمنياً، اي على انه موجَّه الى عصر معين، فيقال ان مهمته هي الارشاد الاخلاقي والمعنوي للانسان، ومن ثم فإنه يقدم توجيهات ومبادىء انسانية عامة، اما التفاصيل المتعلقة بالشؤون الدنيوية فتترك لعقل الانسان وتجربته .

ب ـ ان بعض الفلسفات الغربية (**اوغست كونت** مثلاً) ذهب ابعد من ذلك، فنظر الى المرحلة الدينية بأسرها على انها مرحلة اولية من مراحل الفكر البشري، ومن ثم فلا بد من تجاوزها . وبالفعل فإن عصر العلم يتجاوز هذه المرحلة بحيث لا تعود لها اهمية الا من حيث انها تمثل مرحلة تاريخية غابرة وحسب .

هاتان، كما قلت، حالتان ممكنتان نظرياً، وهما تمثلان موقفاً للفلسفة ازاء سلطة النص الديني يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذي يتخذه الفكر العربي المعاصر من هذه المسألة . وبالطبع كانت الظروف الخاصة لتطور العلاقة بين الفكر الفلسفي والعقيدة الدينية في الغرب هي التي أتاحت لبعض فلاسفة الغرب اتخاذ مواقف كهذه، ولكن ما يهمنا في هذه الاشارة هو ان هناك ـ على المستوى النظري ـ امكانات اخرى للعلاقة بين الفكر الفلسفي والنص الديني تختلف كل الاختلاف عما هو سائد في وطننا العربي المعاصر .

وهكذا فإن الشكل الذي تتخذه العلاقة بين الفلسفة والدين، في مجتمعنا الحالي، لا تمليه الاعتبارات العقلية وحدها، بل ان هناك عناصر اخرى تتدخل في تحديد شكل هذه العلاقة، اهمها اذا شئنا ان نطلق على الظواهر اسماءها الصحيحة ـ **الخوف** الذي يضفي على الحوار سماته الخاصة المميزة . فأحد الطرفين، وهو الفلسفة، لا يستطيع ابداً ان يمضي في

ممارسة عمله الى المدى الذي وصلت اليه الفلسفة في المجتمعات التي تحررت من الخوف منذ امد بعيد، ومن ثم يظل جهده في هذا الميدان محدوداً، وتظل مناقشاته ملتوية غير مباشرة، بل يمكن القول ان دخول الفكر الفلسفي العربي المعاصر في «لعبة النصوص» ـ وهو امر اصبح عظيم الشيوع في هذه الايام ـ هو ذاته اوضح مظاهر الخوف في الفكر الفلسفي.

وبعبارة اخرى، فحتى لو جاز لنا ان نطلق اسم **الحوار** على المناقشات الفكرية للمسائل الدينية في مجتمعنا المعاصر، فلا بد من ان نكون على وعي بأن هذا حوار يستطيع فيه احد الطرفين، وهو الطرف الديني، ان يعبر عن وجهة نظره كما يشاء، على حين ان الطرف الآخر مغلول بألف قيد وقيد، ووجود هذه القيود يفرض عليه ان يلجأ احياناً الى التحايل والالتفاف حول اهدافه بطرق غير مباشرة، بل قد يرغمه على اللجوء الى الخداع.

وهناك نتيجة مهمة تترتب على عدم التكافؤ في الحوار بين الفلسفة والدين. ففي الفكر الغربي الحديث كان الموقف الفلسفي العام هو الذي يؤثر في تحديد طبيعة المفاهيم الدينية ويحدد مواقف المفكرين منها. بل ان تصور الالوهية، وهو التصور الاساسي في العقيدة الدينية، قد تشكّل في اوروبا الحديثة وفقاً لتطورات الفكر الفلسفي. ففي مطلع العصر الحديث، حين سادت النظرة الرياضية الى العالم في الفلسفة، تحدث الفلاسفة عن الله بوصفه «منظم الكون هندسياً»، وانتشرت فكرة «الاله الهندسي Le Dieu géometre» على نطاق واسع. وبالمثل فإن شيوع النظرة الميكانيكية الى الكون، وانبهار العقل الفلسفي بالدور الذي تلعبه الآلات الميكانيكية (وخاصة الساعة) من حيث انها تمثل الطريقة التي يسير بها العالم، قد ادى الى تطبيق نموذج «الساعة» على تصور الالوهية، وعلاقة الله بالعالم. ومن هنا رأينا عدداً من الفلاسفة (**ليبنتس** Leibnitz و **جولينكس** Geulines مثلاً) يلجأون الى تشبيه «الساعة» في تصور العلاقة بين الله والعالم، وينظرون الى الله على انه «صانع الساعات» الذي لا تخطىء صنعته، والذي ضبط حركة العالم منذ البدء ـ كأنه ساعة محكمة، بأدق الطرق الممكنة، ومضى العالم في مساره بعد ذلك باحكام وانضباط. اما اذا انتقلنا الى الفكر الغربي القريب العهد، فسوف نجد تطورات هائلة تطرأ على المفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء النظريات العلمية المهمة، كنظرية التطور، والتحليل النفسي والنسبية، وسوف نجد مراجعة مستمرة لمفاهيم الالوهية والخلود والبعث... الخ، في ضوء التغيرات التي يجلبها التطور العلمي والفلسفي.

ومن المهم جداً ان نلاحظ ان هؤلاء الفلاسفة الغربيين لم يكونوا يفعلون ذلك استخفافاً بالدين او استهانة به. فقد كان معظم اولئك الذين عدّلوا المفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء التطورات الفكرية مؤمنين بعمق، ولم يكونوا يرون في تعديلاتهم هذه انتقاصاً من الايمان، بل كانوا يرون فيها تثبيتاً وتعميقاً للعقيدة الدينية.

هذا النوع من التعديل في المفاهيم الدينية الرئيسية يمتنع تصوره في مجتمعنا، بل ان اية محاولة كهذه تُدان بشدة وتعرِّض صاحبها ـ ونحن في الثلث الاخير من القرن العشرين ـ لأخطار معنوية ومادية شديدة بل ان ما يحدث في مجتمعنا هو العكس، أعني ان نظرتنا الى المفاهيم

الدينية ـ وهي نظرة سكونية ثابتة ـ هي التي تؤثر الى حد بعيد في موقفنا من المسائل الفلسفية العلمية، وفي قبولنا او رفضنا لأي اتجاه جديد في هذه الميادين. وحسبنا ان نضرب على ذلك بعض الامثلة ذات الدلالة الواضحة.

من المؤكد ان العوامل الدينية هي التي تفسر جانباً كبيراً من المكانة التي احرزتها الفلسفة المثالية، والسمعة السيئة التي اكتسبتها الفلسفة المادية، وكذلك الوضعية، لدى كثير من مفكرينا ومن المشتغلين بالفلسفة في بلادنا. ذلك لأن المثالية ترتبط في اذهان هؤلاء بالجوانب الروحية، وبالمثل العليا، ومن ثم بتلك القيم التي تسعى العقائد السماوية الى تأكيدها، في حين ان المادية ترتبط بالسعي وراء «الماديات»، والتحلُّل الخلقي ـ اما الوضعية فتثير في اذهان الكثيرين فكرة «القوانين الوضعية»، أعني التشريعات التي يضعها البشر في مقابل التشريعات الالهية المنصوص عليها في الدين. ومن المؤسف ان هذه كلها ارتباطات باطلة، لا تصمد امام التحليل الفلسفي المتعمق، ولكن المجال لا يتسع هنا لاثبات هذا البطلان، الذي اصبح راسخاً في اذهان الكثيرين، حتى من المتخصصين في الفلسفة. وحسبنا الآن ان نقرر وجود هذا الارتباط في الاذهان، وان نستخلص دلالته، وهي ان العامل الديني هو الذي يحدّد موقف الكثيرين من المذاهب الفلسفية المختلفة، بحيث لا يصدرون حكمهم على هذه المذاهب تبعاً لمنطقها الداخلي، بقدر ما يخضعونه لاعتبارات ايمانية واخلاقية قد لا تكون لها في الواقع صلة حقيقية بتلك المذاهب. وهذا يمثل الموقف العكسي بالقياس الى ما رأيناه في الفكر الاوروبي الحديث، الذي يكون فيه الموقف الفلسفي هو المتحكم في تشكيل كثير من المفاهيم الدينية وتحديد طبيعتها.

ثانياً: تحليل لمظاهر الاختلاف بين الفلسفة والدين

على ان هذا الوضع غير المتكافىء للعلاقة بين الدين والفلسفة في وطننا العربي المعاصر، لا ينبغي ان يحول بيننا وبين القيام بتلك المهمة الاساسية التي يأخذها هذا البحث على عاتقه، واعني بها تحديد معالم هذه العلاقة وابراز الاختلافات الخاصة بين الفلسفة والدين في كل جانب من جوانبها. وبطبيعة الحال فإن هذه المحاولة ستتم، في بحثنا هذا، من منظور فلسفي، اي انها استكشاف لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين من وجهة نظر باحث في الفلسفة، وهذا لا يمنع من ان يكون لرجل الدين في هذا الموضوع نفسه، رأي مختلف كل الاختلاف. ومن جهة اخرى فلا بد من ان يتذكر القارىء، طيلة مراحل هذا البحث، ما قلناه في البداية وهو ان المقصود بالدين هنا هو تفسير المسلمين المعاصرين للدين، اما وجهة نظر **الدين في ذاته** فنحن لا ندّعي لأنفسنا معرفتها، ومن المشكوك فيه ان يكون في ذهن اولئك الذين يزعمون امتلاكها شيء اكثر من تفسيرهم المنبثق عن نظرتهم الخاصة الى الدين والى وظيفته في حياة الانسان.

١ ـ اول جوانب هذه العلاقة هو الموقف من العقل والمنطق، على النحو الذي اشرنا اليه عندما تحدثنا من قبل عن الفوارق بين منهجي الفلسفة والتفكير الديني. ولا شك ان التضاد بين

الفكر الفلسفي والفكر الدبني في مجتمعنا المعاصر يظهر بأوضح صوره في موقف كل منهما من المنهج العلمي الذي يسير وفق منطق صارم دقيق.

فالفلسفة لا تشكك في هذا المنهج العلمي، بل انها تقبله وتعمل على تحليله وكشف اسسه النظرية: بل انها ربما أسهمت باضافات مهمة تساعد العلماء انفسهم على ادراك الطريق الذي يسلكونه بوضوح. اما التيارات الدينية المعاصرة فإن قلة منها هي تلك التي تتقبل هذا المنهج، وأغلب هذه التيارات يتخذ موقفاً قلقاً من اساليب التفكير العلمي، يهدف في نهاية الامر الى اثبات ان علم الانسان قليل، مهما اتسع، وعقله هش هزيل، مهما اكتشف واخترع، ومن ثم فإن الوحي ـ الذي يضعونه في مقابل الاستدلال العقلي والعلمي ـ هو المصدر الحقيقي للمعرفة.

هذا الهجوم على العلم، وعلى المنهج العلمي، يتخذ اشكالاً متعددة:

أ ـ التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي ذاته، وهو المبدأ الذي يرتكز عليه كل منهج علمي، على اساس انه يؤدي الى زعزعة العقيدة الدينية وتخلخل الايمان. وهنا نجد ان هذا المفهوم ليس الا احياء للشعار القديم المشهور: «من تمنطق تزندق».

فما هو بالضبط المضمون الذي ينطوي عليه هذا الشعار؟ ينبغي ان نلاحظ ان هذا الشعار لا يتحدث في الواقع عن محتويين فكريين، هما المنطق والزندقة، يؤدي احدهما الى الآخر. ذلك لأن المنطق، وعمليات التفكير المنطقي التي ينطوي عليها كل استدلال علمي، والتي يعبر عنها لفظ «تمنطق»، ليست مجموعة من التعاليم او النظريات التي تقال بشأن العالم والانسان... الخ، وانما المنطق ـ كما أدرك العقل الانساني منذ القدم ـ اداة، او طريقة معينة في التفكير، اساسها الحجة العقلية والاستدلال السليم الذي يفضي الى الاقناع. وهكذا فان ما يؤدي الى الزندقة، وفقاً لهذا الشعار، ليس مجموعة من الآراء او النظريات التي ينادي بها اهل الفلسفة او العلم، الذين يستخدمون المنطق، وانما هو «منهج» التفكير العقلي المنطقي الذي يسيرون وفقاً له. فالشعار يقول في الواقع انك اذا استخدمت عقلك وفكرت تفكيراً منطقياً متماسكاً، اوصلك هذا الى الزندقة.

وغني عن البيان ان الشعار، بصورته هذه، لا يخدم قضية القائلين به على الاطلاق. ففي الوقت الذي يهدفون فيه الى الدفاع عن الدين، نراهم يصوّرون الدين وكأنه يهتز ويضعف بمجرد ان يبدأ المرء في استخدام عقله والاستدلال على النتائج من المقدمات بطريقة متسقة متماسكة. وهم بذلك يجعلون بناء الايمان هشاً الى حد انه لا يستمد قوته وسيطرته على النفوس الا من ابتعاد العقل عنه، ووقوف التفكير المنطقي بمعزل عن حصن الايمان المتين. اما لو اقترب العقل من الوحي او حاول التفكير المنطقي مهاجمة قلعة الايمان، فإنها سرعان ما تستسلم. هذا اذن موقف يضر بقضية الايمان اضراراً بالغاً، وهو يتعارض بالطبع ـ كما لاحظ الكثيرون ـ مع نصوص دينية كثيرة تدعو الى التفكّر والتدبّر وإعمال العقل، بل يتعارض مع ممارسات كثير من الفقهاء الذين طبقوا الاستدلال العقلي على الاحكام الفقهية فألقوا بذلك ضوءاً ساطعاً على الكثير منها.

والواقع ان هذا الشعار، على الرغم من انه ينتمي الى عصر غابر، لا يزال كامناً وراء نظرة كثير من نقاد الفكر العلمي باسم الدين: فالعقل الانساني في نظرهم متغير زائل، وقدرتنا على اكتساب المعرفة هزيلة، وحقائقنا العلمية تعطينا احساساً بالثقة الكاذبة في انفسنا، وكأننا قادرون على الاحاطة بكل شيء علماً ـ وفي هذا كله يخدعنا العلم الحديث ويدفعنا، دون ان نشعر، بعيداً عن طريق الايمان. ولكن، يكفينا ان نشير الى انه، مثلما ادى اختلاق معركة بين التفكير المنطقي المصطنع والايمان الى عكس الهدف المقصود منه، فكذلك لا بد من ان يؤدي التقابل المصطنع بين عقل الانسان وهو يسعى الى المعرفة العلمية وعقل الانسان وهو يبحث عن الحقائق الدينية، الى موقف لا يخدم قضية العلم ولا قضية الايمان.

ب ـ اما الشكل الثاني الذي يتخذه الهجوم على الفكر العلمي في مجتمعنا فهو التوسع في تفسير النصوص الدينية الى الحد الذي يجعلها صالحة لتفسير احدث النظريات العلمية. وهذا، كما نعلم، اتجاه واسع الانتشار بين مجموعة من المفكرين الذين ينسبون انفسهم الى المعسكر الديني بحماسة شديدة، ويدافع كل منهم عن شكل من اشكال «التفسير العصري للقرآن»، يستمد منه حقائق ومفاهيم ونظريات علمية، في اصل الكون وفي الفيزياء وفي علم الاحياء، بل وفي علوم الفضاء، من النصوص الدينية.

ومن الجدير بالذكر ان الفلسفة قد تراجعت منذ وقت طويل عن الخوض في هذا الميدان. فمن الجائز انه كان هناك تداخل، واحياناً تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية في العصور القديمة، ولكن منذ اللحظة التي اصبح فيها للعلم منهجه المستقل، واخذ فيها نجاح العلم، بفضل منهجه هذا، يظهر للعيان بصورة لا تقبل الجدل ـ فلم تعد تدّعي مثلاً (كما كانت تفعل في العصور القديمة) انها قادرة على تقديم تفسير لأصل الكون او مبادئه الاولى، وتركت هذا الميدان كلية للعلم. وحتى في الحالات التي يبدو فيها ان الفيلسوف قد تخطّى الحد المقبول، واقتحم ارض العلم بغير مبرر، كما في حالة التجاء ديكارت Descartes الى المنهج الاستنباطي من اجل كشف قوانين طبيعية، او استنباط هيغل Hegel للعلم الطبيعي بالعقل المجرد ـ يظل الفيلسوف في هذه الميادين «تابعاً» للعالِم، لأن اقصى ما يفعله هو ان يستنبط بالعقل الخالص ما سبق ان توصل اليه العالِم بمناهجه التجريبية او الرياضية الخاصة.

ومن هنا فلن يكون المرء قد جانب الصواب اذا قال ان الفلسفة تخلت للعلم عن البحث في الكونيات والطبيعيات منذ بداية العصر الحديث، وكفت نفسها بذلك مؤونة الدخول في معركة لن تخرج منها منتصرة بأي حال من الاحوال.

أما اصحاب التفسيرات العصرية للنصوص الدينية، ممن يضعون انفسهم في معسكر المدافعين عن الدين، فإنهم يصرون على احياء منافسة ما كان ينبغي لها ان تظهر اصلاً في عصر العلم. فعلى الرغم من ادعائهم «العصرية»، فإن جوهر قضيتهم، والهدف الاساسي الذي يسعون الى تحقيقه، ينتميان في الواقع الى عصور سحيقة، كان الانسان يتصور فيها انه قادر على تفسير الظواهر الكونية، في جملتها وتفاصيلها، بوسائل اخرى غير العلم.

ج ـ ان الهجوم على العلم اخيراً يتخذ شكلاً ثالثاً لا نعتقد انه، بدوره قادر على الصمود في وجه التحليل الفلسفي. فالعلم يوصف بأنه «مادي». وقد اصبح تعبير «العلم الغربي المادي» من التعبيرات الواسعة الانتشار في ادبيات الكتّاب الاسلاميين المعاصرين، فضلاً عن ترديده بلا انقطاع في الاحاديث والخطب وعلى المنابر. والتعبير يقال، بالطبع، بمعنى مفهوم، دون ان يبذل احد ممن يستخدمونه اي مجهود لكي يفكر في مدى صحة استخدامه على هذا النحو. ونتيجة ذلك هي ان العلم، بمنهجه هذا الذي يحلله الفكر الفلسفي ويشارك في بنائه، مرفوض من وجهة النظر الدينية لأنه يرتبط «بالماديات»، ولا يوصلنا، في آخر الامر، الا الى بعض المكاسب التي تمس حياة الانسان «المادية»، ولكنها لا ترتقي بروحه ولا تعينه على ان يعيش حياة نقية طاهرة. وهو ايضاً علم يتعلق «بالقشور»، مهما تعددت انتصاراته وامتدت انجازاته، لأن العالم المادي، الذي تنحصر فيه تلك الانجازات، عالم زائل، ومن ثم فإن من يبحث عمّا هو دائم وباقٍ ينبغي ان يولّي وجهه بعيداً عن العلم.

هذه، كما قلت، مجموعة من الآراء التي تشيع على نطاق واسع في نظرة كثير من المفكرين الدينيين الى العلم، والى الفكر الفلسفي الذي يسانده ويرتبط به. ولا يتسع المقام ها هنا لتقديم تفنيد مفصل لهذه الآراء، بل يكفينا ان نشير الى انها ترتكز كلها على مجموعة من المغالطات الفكرية، او الاحكام المبتسرة التي تطلق بتسرع وبلا روية. ذلك لأن العلم اعظم انتصار لروح الانسان على المادة. وحين يفهم العقل الانساني الطبيعة ويكشف قوانينها ثم يسيطر عليها، فإنه يعلن بذلك سيادة عقله على العالم المادي. اما الابتعاد عن العالم والانصراف عن المادة بحجة العزوف عنها والترفّع عليها، فإنهما يبقيان الانسان في حالة من الجهل المقيم، والخضوع الدائم لتقلبات العالم الطبيعي، ومن ثم فإنه هو الذي يؤدي بالفعل الى اسوأ انواع المادية. إن انتصار الانسان على الطبيعة ليس على الاطلاق إعلاء للمادة، بل هو اعظم دليل على انتصار الجوانب العقلية والمعنوية في الانسان. واذا كانت فكرة السيطرة على الطبيعة من طريق العلم قد اقترنت، في الحضارة الغربية بالذات، بالتوسع الاستعماري والاستخدام اللاإنساني لأدوات الحرب والقتل والدمار، واذا كانت هذه الحضارة قد اشترت كثيراً من انتصاراتها العلمية والتطبيقية على حساب انسانية الشعوب الاخرى واستقلالها ورخائها، فمن الواجب ان نحذر من الربط الدائم بين الامرين. ذلك لأنه لا مبرر على الاطلاق للاعتقاد بأن العلم لا بد له من ان يؤدي الى تطوير اسلحة الحرب الفتاكة، والى استعمار الشعوب الاخرى واستغلالها. فقد تم هذا الربط في الحضارة الغربية في اطار ظروف معينة، ومن المشروع تماماً ان نتصور مساراً آخر للتقدم يكون العلم فيه مسخّراً لخدمة البشرية كلها، لا لخدمة شعوب على حساب غيرها. والمهم ان هذا الارتباط عارض، مهما بدا قوياً في عصر السيطرة الغربية الذي امتد طوال القرون الاربعة الاخيرة. والشيء الاصيل حقاً هو ان قدرة الانسان على لجم الطبيعة المادية وكبح جماحها بالعقل، واعلاء حكم التفكير المنظم على الاضطراب والفوضى الظاهرية للطبيعة، هو انتصار هائل للروح على المادة، وليس على الاطلاق «علماً مادياً» كما يردد بعض الدعاة بلا فهم.

فإذا أضفنا الى ذلك ما يفترضه البحث العلمي من جهد عقلي صارم، ومن نزعات اخلاقية رفيعة تعين الباحث على تحمّل مشاق عمله، وما يبعثه الكشف من متعة معنوية وروحية هائلة في نفوس العلماء، اتضح لنا مدى زيف العبارات السطحية التي تتداولها الألسن وتضلل بها عقول اجيال كاملة.

وخلاصة القول ان الهجوم على المنهج العلمي الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأسلوب الاقناع والبرهان العقلي كما طوّرته الفلسفة على مر العصور، يتخذ اشكالاً متعددة، ولكنها جميعاً لا ترتكز على اساس سليم. وهذا الهجوم يمثل نقطة جوهرية من نقاط الاختلاف والافتراق في العلاقة بين الفلسفة والدين في مجتمعنا العربي المعاصر.

٢ ـ أشرنا من قبل الى ان فكرة الحقيقة الواحدة، المطلقة، تمثل جانباً أساسياً من جوانب الاختلاف بين الفكر الفلسفي والطريقة التي يعرض بها الفكر الديني. والواقع ان فكرة الحقيقة المطلقة لا تتخذ شكلاً واحداً، وانما يضيق نطاقها تدريجياً، ويضيق معها نطاق التسامح واتساع الافق في عقول معتنقيها. وفي وسعنا ان نتتبع مراحل هذا الاتجاه التدريجي الى التضييق من نطاق الحقيقة الواحدة، وما يترتب عليه من نمو متدرج للتعصب وللتسلط الفكري وضيق الافق العقلي.

ففي البدء كانت الحقيقة الواحدة المطلقة هي الدين بوجه عام، من حيث هو مستمد من مصدر إلهي، في مقابل حقائق المعرفة المستمدة من مصادر بشرية متعددة ومتغيرة. وكان من الطبيعي ان تتخذ هذه الحقيقة المطلقة شكل دين معين، بحيث يقال عن الاديان الاخرى انها مراحل او خطوات على طريق الوصول الى حقيقة هذا الدين الواحد، وهنا يظل التسامح سائداً على وجه العموم، في نظرة الدين الواحد الى غيره من الاديان، ويتمثل ذلك بوجه خاص حين ينظر الاسلام الى اصحاب الاديان الاخرى على انهم من «أهل الكتاب». ولكن كل دين آخر كانت له حقيقته المطلقة في اطاره الخاص، وكان ينظر الى غيره على نحو مشابه، اي على انه غير مكتمل بالقياس اليه.

ثم يزداد ضيق «الحقيقة المطلقة»، فإذا بها المذهب الخاص الذي تعتنقه جماعة معينة، كالسنة مثلاً في مقابل الشيعة (او الكاثوليك في مقابل البروتستانت). ولما كان كل مذهب ينسب لنفسه الصحة المطلقة على حساب غيره، فقد كان من الطبيعي ان يضيق نطاق التسامح في ظل هذه النظرة وان تشهد المجتمعات التي تأخذ بها، من آن لأخر، مظاهر للاضطهاد كانت تصل احياناً الى حد قيام حروب وارتكاب مذابح.

واخيراً، تزداد الحقيقة المطلقة ضيقاً، فتصبح تفسير جماعة او فرقة معينة لهذا المذهب، بحيث ان كل من يفسرونه على نحو آخر يخرجون عن نطاق الحقيقة المطلقة، ومن ثم فهم «كافرون». وهكذا أمكن ظهور جماعة مثل **التكفير والهجرة**، يدل اسمها ذاته على ان الحقيقة المطلقة عندها هي فهمها الخاص للدين، وكل ما عداها، حتى في اطار عقيدتها نفسها، بطلان وكفر. وامكن ظهور تنظيم **الجهاد** الذي لا يكتفي بتوسيع نطاق التكفير الى ابعد حد، بل ينفذ

العقوبة على من يتصفون في رأيه بهذه الصفة، فيصبح دمهم مستباحاً وقتلهم حلالاً.

وهكذا كان نطاق «الحقيقة المطلقة» يزداد ضيقاً بالتدرج، وكلما ضاق ازدادت حدة تأثيم الخارجين عن هذه الحقيقة المطلقة واتسع نطاق هؤلاء الخارجين. فبينما كان التأثيم في البدء يلحق بمن ليست له عقيدة على الاطلاق، اصبح يمتد الى كل من لا ينتمي الى عقيدة معينة بالذات (اليهودية مثلاً)، ثم اتسع النطاق فأصبح يشتمل على كل من لا ينتمي الى مذهب بعينه داخل عقيدة معينة (من ليس كاثوليكياً مثلاً)، ثم جاء من يوسعون نطاق التأثيم الى حد ان يصفوا بالكفر جميع البشر، حتى ابناء عقيدتهم، ان لم يكونوا يشاركونهم تفسيرهم الخاص للدين (التكفير والهجرة). وخلال ذلك كانت قسوة الحكم على اولئك الخارجين عن «الحقيقة المطلقة» تزداد بصورة واضحة. فأصحاب العقائد الاخرى يدعون، مثلاً، الى الاسلام، ولكنهم اذا تمسكوا بعقيدتهم يظلون «من اهل الكتاب». ولكن اصحاب المذاهب الدينية المخالفة لمذهب معين «خارجون ومارقون»، وربما «ضالون». اما حين تضيق «الحقيقة المطلقة» فتصبح هي التفسير او الفهم الخاص لدين عند جماعة معينة، فإن من لا يأخذون بهذا التفسير يستباح قتلهم بضمير مستريح.

إنه قانون دموي يتناسب فيه مدى انطباق «الحقيقة المطلقة» تناسباً عكسياً مع نطاق «التجريم والتكفير»، بحيث انه كلما ضاق المجال الذي تنطبق عليه هذه الحقيقة المطلقة، ازداد عدد من يوصفون بالمروق والكفر، وازدادت في الوقت ذاته قسوة اصحاب «الحقيقة المطلقة» عليهم. وغني عن البيان ان هذا القانون انما هو النتيجة المباشرة لتناسب عكسي آخر بين الفكر النقدي المتحرر والفكر الخاضع لسلطة لا تُناقَش. ولست ازعم ان هذا قانون شامل، لأن تطور الروح الدينية كان في حالات كثيرة يتجنب التطرف في الاتجاهين معاً، ولكن كل من يرصد ظاهرة التعصب الديني لا يملك ان يتجاهل هذا القانون.

في ضوء هذه الظاهرة، فإن المقارنة بين الوضع السائد في ميدان الفكر الديني وحالة الفكر السياسي في وطننا العربي تفرض نفسها بوضوح. ذلك لأن الانتقال المتدرج الذي أشرنا اليه منذ قليل يظهر بصورة مطابقة في ميدان السياسة، حيث توجد ايضاً، في نظم الحكم الاستبدادية، حقيقة مطلقة يضيق نطاقها بالتدرّج، ويتسع بالتالي، تدريجياً، نطاق «الخونة والعملاء» الخارجين عليها. فبعد انقلاب عسكري يحدث في بلد ما، تكون «الثورة» هي الحقيقة المطلقة، ويوصف كل ما عداها بالفساد او انعدام الوطنية او ما شئت من الاوصاف السلبية. ثم تأتي، بعد عدة تقلبات، «ثورة تصحيح» (توازي ظهور مذهب معين داخل العقيدة الدينية)، فتصبح هي مقياس الوطنية الاوحد، وهي الحقيقة المطلقة، ثم يضيق نطاق هذه الحقيقة فيصبح منحصراً في فكر الحاكم وحده، وربما ازدادت ضيقاً في بعض الحالات فأصبحت هي فكر الحاكم في مرحلة معينة بالذات(*). ومع هذا التضييق المتدرج تزداد شدة التنكيل بالخارجين عن

(*) كان هناك مثلاً حاكم عربي يرى في احدى المراحل ان المفاوضات المباشرة مع اسرائيل استسلام وخيانة. وان تطبيع العلاقات معها ليس من شأن الجيل الحالي وقد يصل اليه احد الاجيال المقبلة، وكانت تلك=

هذه الحقيقة الواحدة، ويتسع نطاق الذين ينبغي، في نظر الحاكم، ان يحرموا من جنته.

هذا التوازي بين ضيق الافق في التفسير الديني وازدياد الاستبداد السياسي هو بلا شك امر ملفت للنظر. وليس من مهمتنا ها هنا ان ندخل في الجدل الدائر بين مدارس فكرية مختلفة حول مسألة: ايهما هو الاصل؟ فهناك من يقولون ان رسوخ تفسيرات ضيقة الافق للدين هو الذي ادى الى الاستبداد السياسي، وهناك من يرون، على عكس ذلك، ان الاصل هو الاستبداد السياسي، وهو الذي ينعكس على المجال الديني في صورة تفسيرات لا تعرف التسامح. ان الموضوع شديد التعقيد، ويحتاج الى دراسة مستفيضة لا مجال لها في بحثنا هذا. وحسبنا ان نقرر حقيقة الارتباط الوثيق، والتوازي الواضح، بين ما يحدث في المجالين. ومن الواجب ان ننبّه الى ان هذا الارتباط لا يعني، في كل الاحوال، تحالفاً بين الاثنين. ففي كثير من الاحيان يحدث تصادم شديد العنف بين الجماعات الدينية الشديدة التطرّف وانظمة الحكم الشديدة الاستبداد، وتتحول العلاقة بينهما الى حرب شبه سافرة، يروح ضحاياها الكثيرون من كلا الجانبين. ومع ذلك فإن الجو الذي يفرّج الاتجاهين معاً هو جو واحد، والظروف التي ينتعشان فيها واحدة، اما الاقتتال بينهما فما هو الا مظهر لذلك الصراع الذي يبلغ اشده، في كثير من الاحيان، بين اكثر الاتجاهات تشابهاً (كما هو الحال، مثلاً، في الصراع الدموي بين النازية والصهيونية). ان زوال حكم العقل، وانعدام النقد والمناقشة، وتأكيد السلطة المطلقة، هو قاسم مشترك بين التطرف الديني والاستبداد السياسي، وكلاهما يساند وجود الآخر ويدعمه حتى لو حاربه وقاتله.

وعلى العكس من ذلك فإن التطرف الديني لا يظهر عندما ينتشر المدّ الديمقراطي المستنير. ويتجلى ذلك بوضوح في تلك الفترات القصيرة التي استمتع فيها بعض الاقطار العربية بفترات من الديمقراطية النسبية، اذ لم يكن للجماعات المتطرفة دينياً اي كيان حقيقي في تلك الفترات، ولم تستطع ان تستقطب الشباب اليها كما اصبحت تفعل في العقد الاخير. وهذا امر طبيعي، اذ ان الديمقراطية تفترض سيادة حكم العقل وانكماش السلطة المطلقة. وعملية الاختيار الحر بين اتجاهات سياسية واجتماعية متعددة، تفترض قدراً لا بأس به من العقلانية يسمح بالمقارنة بين هذه الاتجاهات والتفضيل بينها، بعد ان يكون كل منها قد شرح برنامجه بوضوح. وفي مثل هذا الجو يذبل التطرف من تلقاء ذاته، دون حاجة الى القمع او الى خوض معارك دموية.

وفي اعتقادي ان هذا هو السبب الحقيقي للعداء بين الحركات الدينية المتطرفة وبين الديمقراطية. فكثيراً ما نقرأ في ادبيات هذه الحركات كلاماً عن الاصل «الغربي» لكلمة الديمقراطية، وكيف انها فكرة «مستوردة» انبثقت اصلاً عن المجتمع اليوناني وارتبطت بنمو

=هي «الحقيقة المطلقة» كما يطبقها في ممارساته. ولكنه في مرحلة لاحقة، لم تختلف ظروفها كثيراً عن السابقة، اصبح يمارس بنفسه التفاوض المباشر، ويطبق التطبيع، والاهم من ذلك ان هذه الممارسات اصبحت هي «الحقيقة المطلقة» التي يحكم من خلالها على الآخرين بالوطنية او الخيانة.

الحضارة الغربية ولا تصلح لظروف مجتمعنا العربي الاسلامي . . . الخ . ولكن هذه في اعتقادي هي الحجج الظاهرة، وهي على اية حال حجج واهية يسهل الرد عليها. ولكن السبب الحقيقي للعداء بين التطرف الديني والديمقراطية هو في رأينا ان هذه الاخيرة، بما تفترضه من عقلانية ومن روح نقدية ترتكز على المناقشة الحرة، تهدم ـ بلا معركة ـ الارض التي يرتكز عليها التطرف الديني، وتزيل من عقول الناس مفهوم «السلطة المطلقة التي لا تناقش»، الذي هو المسلّمة الاولى لكل الاتجاهات المتطرفة.

ولو شئت ان ألخص العلاقة بين الفكر الديني المتطرف من جهة، والديمقراطية والاستبداد السياسي من جهة اخرى، لقلت ان الديمقراطية لا تحارب هذا الفكر المتطرف، وانما تزيل اسباب وجوده. فالتطرف الديني لا يضطهد في النظام الديمقراطي، بل انه، ببساطة، لا يجد التربة الصالحة للظهور. اما الاستبداد السياسي فإنه يعطي التطرف كل مقومات وجوده، ويهيء له المناخ الذي يسمح له بالازدهار، ولكنه سرعان ما يقمعه بعنف اذا تجاوز حدوداً معينة ـ وهو لا بد من ان يتجاوز هذه الحدود لأن التطرف لا يمكن حصره او رسم «خط احمر» لا يصح له ان يتعداه. وهكذا فان الاستبداد يدخل مع التطرف في علاقة شديدة التعقيد: اذ انه ينفعه ويضره في آن معاً، وينعشه ثم يخنقه في حركة جدلية مأساوية لا مفر منها. ومع ذلك فانك لو سألت المتطرف الديني: ايهما عدوك الاكبر: الحاكم المستبد الذي يفتح لك الابواب ثم يقمعك، ام الحاكم الديمقراطي الذي لا يضطهدك ولكنه لا يعطيك فرصة الظهور، لكان جوابه، الذي أثبتته احداث التاريخ، هو ان العدو الحقيقي هو الاخير!

ولو تساءلنا عن موقع الفلسفة من هذا الصراع، وعن الوضع الذي تزدهر فيه، لكان الجواب واضحاً: فالفلسفة، بوصفها جدلاً يرتكز على الحجة والبرهان، هي ذاتها نوع من الديمقراطية العقلية. وهي لا تعيش طويلاً في جو الاستبداد السياسي او السلطة الدينية المطلقة. انها تذبل اذا ما ساد الاعتقاد بأن هناك من هو معصوم من الخطأ، سواء أكانت هذه العصمة لشخص الحاكم، او لمذهب او تيار معين. ان الديمقراطية، اذا ما فهمت بمعناها الصحيح، هي المبدأ السياسي الذي يساعد جموع الشعب على ان تقول «لا» في الوقت المناسب، وعلى ان تناقش وتعترض ولا تقبل مسلّمات مطلقة ـ وتلك كلها مقومات اساسية للفكر الفلسفي. اما تلك الاتجاهات التي ترتكز على الطاعة المطلقة، سواء أكانت سياسية ام دينية متطرفة، فإنها تولّد في الناس ابعد الصفات عن الطبع الفلسفي الاصيل.

ولكن النظرة الواقعية الى الامور تقنعنا بأن مجتمعنا العربي المعاصر يزداد تباعداً، يوماً بعد يوم، عن ذلك المناخ الذي يسمح بالعقلانية، والديمقراطية وازدهار الفكر الفلسفي. ان جو الامية المتفشية، التي لم تبذل طوال القرن العشرين اية محاولة جادة لاستئصالها في اي بلد عربي، على الرغم من كل ما مررنا به من «ثورات» وتصحيحات للثورات ثم تصحيحات للتصحيحات . . .وكذلك جو الجهل والارهاب والتسلط المطلق، والهزائم التي تتوالى في الميادين العسكرية والسياسية، والاخفاق الذريع في حل المشكلة الاقتصادية، كل هذه العوامل تحدد بوضوح نوع الاتجاه الهابط الذي لا بد من ان يسير فيه تفكيرنا. ولكن، عندما يتحدث

الناس ـ داخل بلادنا وخارجها ـ عن «صحوة اسلامية» فان الامر يبدو محيراً حقاً: هل من المعقول ان نكون متدهورين في كل الميادين، ثم تظهر لدينا، على اوسع نطاق، صحوة ويقظة ونهضة في ميدان واحد دون غيره؟ هل هذه صورة يمكن تخيلها لمجتمع يعاني الهزائم على كل صعيد، ومع ذلك تنتصر دعوة التقدم والنهوض عنده على صعيد الفكر الديني وحده؟ سيقال بالطبع ان هذه الصورة معقولة لأن الصحوة الدينية رد فعل على كل هذه الهزائم، يهدف الى قهرها وتجاوزها. ولكن هل قدمت هذه الصحوة اي برنامج لتجاوز تلك الهزائم، فيما عدا تلك الصيغ الغامضة التي تدور كلها حول معنى: ان ما صلح به أول هذه الامة هو ما يصلح به آخرها؟ يبدو لي ان نوع الصحوة الذي يسود بيننا اليوم ليس الا انعكاساً لتلك الاحوال المتردية ذاتها، يتمثل في تفسيرات للعقيدة معظمها شكلي متزمت، ومن ثم فان تلك الصحوة تعبير مباشر عن حالة الهزيمة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي نعانيها، وليست على الاطلاق محاولة للتخلص من هذه الهزيمة. اي انها تسهم، بصورة او بأخرى، في الاوضاع التي تجعل من المستحيل تحقق الحد الادنى من العقلانية، ومن الديمقراطية، ومن الفكر الناقد الذي هو شرط اساسي لازدهار الفلسفة. فهل من المستغرب ان نجد بعضاً من اقطاب هذه الصحوة يهاجمون الفكر الفلسفي بكل عنف، ويؤكدون ان فتح ابواب العالم الاسلامي أمام الفلسفة اليونانية، ايام الرشيد والمأمون، كان اكبر جريمة ارتكبها خلفاء ذلك العصر؟

٣ ـ يتصف الفكر الديني في وطننا العربي المعاصر ـ باستثناء تيارات قليلة مستنيرة فيه، لا تزال تشكّل اقلية ضعيفة ـ بنظرة خاصة الى الزمان تتجاهل البعد الرئيسي فيه، وهو الحاضر، لحساب البعدين الآخرين، اعني الماضي والمستقبل.

ذلك لأن الصيغة التي عرضناها منذ قليل، والتي تنادي باصلاح الحاضر من خلال اعادة بعث نمط الحياة الذي كان سائداً في عصر ذهبي ماضٍ ـ هذه الصيغة تنطوي في صميمها على اغفال لكل ما هو مميز للعصر الحاضر، وعلى نظرة جامدة الى تيار التاريخ الطويل وتقلباته فيما بين البداية المجيدة والواقع المتردي. انها، ببساطة، تسقط من حسابها قروناً عديدة من التغير والتطور، وتبسّط الامور تبسيطاً مخلاً حين تتصور ان الاسس التي اصلحت حياة امة منذ خمسة عشر قرناً هي ذاتها التي يمكن ان تصلح حياتها الآن. وليس المقصود من ذلك نقداً لهذه الاسس او انتقاصاً من شأنها، بل ان ما نعنيه هو ان اخراج المبادىء من سياقها التاريخي لا بد ان يفقدها طابعها الاصلي، ولا مفر من ادخال تغييرات جوهرية على المبادىء لكي تصبح قابلة للانطباق بعد هذه المسافة الزمنية الهائلة.

فما أسهل ان يقال، مثلاً، ان ما ينقصنا، من اجل علاج مشاكلنا الراهنة، هو ذلك الايمان المتوقد الذي اتاح للمسلمين الاوائل ان يهزموا اعظم امم الارض واضخم امبراطورياتها. ولكن الواقع يشهد بأن هذا الايمان المتوقد لا بد من ان يكمله اقتصاد قوي، ويسنده علم متقدم، وتدعمه تكنولوجيا راقية، ويحافظ عليه نظام سياسي متين، حتى بستطيع ان يحدث في عصرنا الاثر نفسه الذي احدثه في العهد الاول من حياة المسلمين. والواقع يشهد بأن هزيمة اعظم امم الارض، اذا كانت قد اصبحت ممكنة في نمط الحروب الذي كان سائداً عندئذٍ، فإنها تصبح

في ظروف عصرنا الحاضر مستحيلة، وهي على اية حال ليست امنية تستحق ان نسعى وراءها، بل ان اقصى ما نأمل فيه هو ان نعيش احراراً، ونصد عن انفسنا ضروب العدوان الداخلي والخارجي، ونرسم طريقنا لأنفسنا بأنفسنا.

هذان مثلان واضحان يكشفان لنا عن عنصر مهم من عناصر الفكر الديني المعاصر في مجتمعنا، واعني به تجاهل الحاضر من حيث هو حاضر، والعجز عن تكوين فهم تاريخي ناضج لتطور اوضاعنا، والامتناع عن مواجهة الواقع من خلال مقولاته الخاصة، والتصدي له ـ بدلاً من ذلك ـ من خلال مقولات عصر تفصله عن عصرنا مسافات زمنية هائلة.

هذا الاسقاط الغريب للحواجز الزمنية الضخمة لا يقتصر على الفكر النظري او الدعوة العقائدية وحدها، بل انه يترجم نفسه عملياً في ظروف حية وملموسة الى ابعد حد. ففي حرب تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٧٣ لم يكن اسم «بدر» مجرد رمز للعملية القتالية، بل كان العبور في نظر كثير من الدعاة الدينيين تكراراً لغزوة بدر، بملائكتها ومعجزاتها وجند الله الذين حاربوا دون ان يراهم احد. ويتم استعمال الشعارات الدينية في الحرب العراقية ـ الايرانية ايضاً، حيث يسقط الفكر الديني الزمن من الحساب، ويعالج الامور وكأن مسار التاريخ متوقف، او كأن مضيّ القرون لا يحمل في طياته الا تكراراً لمواقف واوضاع متماثلة.

وعلى حين يتجه الفكر الديني في بلادنا، بصورة متزايدة، نحو هذه النظرة اللازمانية، نجد الفكر الفلسفي يزداد اعترافاً، يوماً بعد يوم، بالنسبية التاريخية، ويربط على نحو متزايد بين الفكر المجرد وظروف العصر الذي نشأ فيه. صحيح ان الفلسفة قد تحدثت، في مذاهب معينة، عن حقيقة لا زمانية، ووصفت وجهة النظر العقليه بأنها تتأمل الامور من منظور الازل. ولكن معنى اللازمانية والازلية يختلف هنا كل الاختلاف عن المعنى الديني. فالحقيقة الازلية التي تقول بها الفلسفة هي حقيقة المعرفة التي يبرهن عليها العقل بقدر من الاقناع لا يترك لمجرى الزمان تأثيراً فيها. وحتى الحقائق المتغيرة، التي يتجاوزها العلم، يمكن ان تكون ازلية بمعنى ما: اذ ان كل مرحلة من مراحل العلم تترك في المجرى العام للمعرفة البشرية اثراً يستحيل محوه، وتدخل في هذا المجرى بوصفها جزءاً لا يتجزأ منه، وتكتسب نوعها الخاص من الازلية حتى في قلب هذه الصيرورة المتغيرة التي يتسم بها تطور العقل. وعلى اية حال فإن ازلية الكيانات العقلية، القائمة على الاقتناع والبرهان، تختلف كل الاختلاف عن ازلية التسليم والاذعان والتوقف عند نقطة من الزمان تمثل قمة يستحيل ان تتجاوزها البشرية مهما تعاقبت على حياتها القرون.

ومع هذا كله، فان مفاهيم الازلية واللازمانية اصبحت اقل شيوعاً بكثير في الفكر الفلسفي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، مما كانت عليه في العصور السابقة. واصبح الحديث الغالب للفلسفة في عصرنا الحاضر هو ذلك الذي لا يجد بأساً في الاعتراف بنسبية المعرفة وفقاً للزمان من ناحية، وتبعاً لظروف المجتمع من ناحية، وبعبارة اخرى فان مبدأ «الصلاحية لكل زمان ومكان»، الذي يحتل مكانة مهمة في الفكر الديني المعاصر (وفي كل فكر ديني لو شئنا الدقة) ليس له دور في الفلسفة، وهو يمثل بذلك نقطة افتراق مهمة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في وطننا العربي.

٤ ـ واخيراً، فإن الفلسفة ـ كما قلنا في بداية هذا البحث ـ تقدم نفسها الينا بوصفها نشاطاً انسانياً. وهكذا يدور الفكر الفلسفي اساساً حول الانسان، ويتصف كل مذهب فلسفي بقدر ـ يزيد او ينقص ـ من النزعة الانسانية، حتى لو كان المحور الذي يدور ذلك المذهب حوله موضوعات تبدو متجاوزة للانسان، كالالهيات والطبيعيات، اذ انه يقدم هذه الموضوعات على الدوام من منظور انساني، ويطرح خلال معالجته لها آراء تستهدف، في اغلب الاحوال، غايات انسانية عملية او نظرية. اما الفكر الديني فيؤكد على الدوام ان مصدره هو الوحي الالهي، ومن ثم فان حقيقته تعلو على كل ما يستطيع العقل الانساني ان يصل اليه. وهكذا فان الانسان، في نظر هذا الفكر، ليس هو المصدر، ولكنه قد يكون الهدف، أعني ان غاية الدين في النهاية هي سعادة الانسان بقدر ما يظل متصلاً بالوحي الالهي وممتثلاً لأوامره.

وقد اتخذ هذا التقابل في وطننا العربي المعاصر شكلاً عملياً سياسياً واجتماعياً، هو الدعوة الى «الحاكمية»، بمعنى ان الحكم في المجتمع ينبغي ان يكون لله لا للبشر. وهكذا فإن القوانين الوضعية والدساتير توصف بأنها نتاج عقول بشرية فانية قاصرة، على حين ان الشريعة السماوية هي التي ينبغي ان تكون مصدر الحكم في شؤون البشر كافةً. ومن المهم ان نشير الى ان فكرة «الحاكمية» هي، في نظر البعض، فكرة محدودة النطاق، يقتصر القول بها على جماعات دينية معينة مرت بظروف خاصة (هي الجماعات المتأثرة بفكر ابي الاعلى المودودي(*) وسيد قطب. . . الخ)، ولكنا اذا امعنا النظر في جوهر الفكر الديني المعاصر وجدناه يقترب منها الى حد كبير، واتضح لنا ان الفكرة، في صيغتها المختلفة، اوسع انتشاراً بكثير مما يبدو للوهلة الاولى.

فالدعوة الى ان يكون الاسلام «ديناً ودنيا» اصبحت، في العقدين الاخيرين، مميزة لجميع الحركات الاسلامية على وجه التقريب، على حين انها كانت محدودة النطاق في النصف الاول من هذا القرن، وفكرة ان يكون الاسلام «دنيا» تمتد رويداً رويداً فتشمل ميادين السياسة والتشريع وتنظيم المجتمع والاحوال الشخصية والاقتصاد. . . الخ، وفي نهاية الامر يكون النص الديني هو الحاكم في هذه الميادين، وتصبح النظم التشريعية مستمدة منه، ومطابقة له. فإذا تأملنا هذا المطلب ـ الذي تسعى الحركات الاسلامية المعاصرة الى تحقيقه بكل قوة في البلاد التي لم تطبقه بعد ـ بمزيد من التعمق، ألن نجد فيه صيغة من صيغ فكرة «الحاكمية»؟ يبدو لي ان الفكرة اساسية لدى الجميع، وكل ما في الامر ان البعض كانوا اصرح من غيرهم في الدعوة اليها بطريقة مباشرة، وفي التنظير لها بمزيد من التعمّق.

ان فكرة الحاكمية، بصيغها المتعددة، هي النقيض المباشر للنزعة الانسانية في التراث الفلسفي. فالاخيرة تؤمن بالانسان، مع اعترافها بأنه مخلوق فانٍ، قاصر العقل، معرض للزلل،

(*) داعية باكستاني. (المحرر)

وتنظر الى تطور البشرية على انه محاولة لا تنقطع في طريق لا نهاية له، يمارس فيه الانسان قدراته المحدودة، ويحقق خلال حياته انجازات محدودة، ولكن الطريق كله يمثل جهداً ضخماً رائعاً، وتجربة شائقة لروح تسعى الى تجاوز ذاتها على الدوام. وهكذا يستمد الانسان في نظرها قوة من ضعفه وقصوره ذاته، ويكون اروع ما في الانسان هو محاولته التي لا تكل لكي يعلو على ذلك الوضع الهش، الذي وجه نفسه فيه. اما فكرة الحاكمية فتعلن صراحة عدم ثقتها بالمحاولة الانسانية برمتها، وتلتزم بالمصدر الالهي لأنه يعلو على ضعف الانسان وتغيره وتقلبه.

ويصل موقف الحركات الدينية المعاصرة من كل نزعة انسانية الى حد العداء الصريح، الذي يتمثل فيما اصبح لفظ «العلمانية» يحمله عندها من معانٍ سلبية مذمومة. لقد اصبح يكفي، في حياتنا الفكرية المعاصرة، ان يوصف اي اتجاه، او اي شخص، بأنه «علماني» لكي يعد موصوماً، ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه. ولو حللنا المعاني التي يقصدها معظم من يستخدمون هذا اللفظ، لوجدناها لا تعدو ان تكون اشارة الى الاصل الانساني لكل نتاج فكري يوصف بهذه الصفة.

ولكن المشكلة التي لا تغيب عن ذهن هؤلاء جميعاً هي ان دعوة «الاسلام دين ودنيا»، وصيغتها الواضحة والمتطرفة في فكرة «الحاكمية»، لن تستطيع - مهما فعلت - ان تفلت من سيطرة النزعة الانسانية التي تتعالى عليها. ذلك لأن الوحي الالهي ليس هو الذي يحكم بيننا بنفسه، وانما يحكم دائماً من خلال بشر يفهمونه، ويفسرونه، ويقننونه، ويطبقونه. ان المصدر الالهي للوحي لن يغنينا بأية حال عن الانسان، بكل ما يتسم به من قصور وضعف وهوى، والنص الالهي بمجرد ان يجد طريقه الى عقل انسان يفكر فيه ويستوعبه ويسعى الى تحقيقه وتجسيده في حياة البشر، يكتسب الكثير من صفات البشر، ويتغير بتغيرهم، شئنا ام ابينا. والدليل القاطع على ذلك هو الاختلال الهائل في طرق فهم النصوص الدينية الواضحة الصريحة. ففي قلب المجتمعات التي تنادي بالتطبيق المباشر للنص الالهي، تجد البلاد التي تشكل الثروة اساس الحكم فيها تفسر الاحكام الدينية على نحو يؤكد مفهوم التفاوت في الارزاق، ويبرر غياب العدالة الاجتماعية، على حين ان تلك التي تنادي بالثورية تؤكد «اشتراكية» الاسلام من خلال النصوص ايضاً. وفي المجتمعات الاستبدادية تكون الطاعة لولي الامر، وفي الليبرالية تؤكد فكرة التسامح وقبول الرأي الآخر. ان الشريعة الاسلامية مطبقة في اكثر من بلد عربي واسلامي، فمن اين أتى الاختلاف بين هذه النماذج ان لم يكن من البشر؟ وهكذا فان النصوص لا يمكن ان تحكم مجتمعاتنا بنفسها - وليتها كانت تفعل - اذن لأراحتنا من عناء لا نهاية له! وانما هي تستطيع ان تحكم فقط من خلال بشر، فيهم كل العيوب والتقلبات التي ينسبها الفكر الديني الى ما هو «علماني»، واذن «فالعلمانية» لا مفر منها، سواء أردنا ام لم نرد، حتى في صميم الحكم المرتكز على المصدر الديني، واذا لم يكن الاستبداد الذي يسود الاوضاع في «باكستان» مثلاً، حيث يقال ان مصدر الحكم هو الشريعة وحدها، اذا لم يكن ذلك «علمانية» تعكس رغبة حاكم فرد في استمرار سيطرته على بلاده، أعني علمانية بأسوأ معاني هذا اللفظ، فماذا تكون؟ اما لو قيل اننا قد انتقينا مثلاً سلبياً، عن عمد، لنثبت القضية التي نقول بها، فان الرد الواضح على ذلك

هو ان الامثلة الايجابية بدورها تؤدي بنا الى النتيجة ذاتها: اعني ان النصوص لا بد، قبل ان تصبح واقعاً متحققاً، من ان تمر بذهن «انسان» يفسرها ويطبقها، وهو في هذه الحالة الاخيرة انسان صالح.

ثالثاً: دور الفلسفــة

والآن، ما الذي تستطيع الفلسفة ان تفعله في موقف كهذا؟ ان هناك اختلافات اساسية - عرضناها في الجزء السابق - بين الطريقة التي يعرض بها المفكرون الدينيون تفسيراتهم للعقيدة، والمنهج الفلسفي الاصيل، ويستطيع هذا المنهج ان يجد عيوباً اساسية في طريقة تفكير اولئك المفكرين. ولكن هناك من جهة اخرى عامل لا يمكن تجاهله، لأن له في مجتمعاتنا المعاصرة دوراً يستحيل انكاره، واعني به عامل الخوف. فنطاق المشكلات المسموح بمناقشتها عقلياً وفلسفياً في الميدان الديني، يضيق يوماً بعد يوم، ويسير في اتجاه معاكس لذلك الذي سلكته اوروبا منذ عصر النهضة حتى اليوم. وهكذا يشعر الفيلسوف بأن المناطق المحرمة تزداد على الدوام اتساعاً.

ولكن ما نود ان نبيّنه هو ان هذه المناقشة الفلسفية، لو سمح لها ان تتم بحرية، لن تضر بقضية الدين، على عكس ما يتصور المتزمتون، بل انها ستعمّق الفكر الديني وتزيده ثراء. والاهم من ذلك ان عقول الاجيال الجديدة، التي خرجت الى النور في عصر الحاسبات الالكترونية والصواريخ، لا بد من ان تدور فيها اسئلة لا تكفي المواقف التقليدية المحدودة الافق لتقديم اجابة مقنعة عنها. وقد تكف هذه العقول عن التساؤل اذا ما شعرت بأن في ذلك حرجاً او خطراً، ولكن الاسئلة ذاتها لن تسكت في داخلها الا اذا تلقت اجابات يدعمها المنطق السليم، ويقبلها التحليل الفلسفي.

ان فلسفة الدين، في المجتمعات المتقدمة، فرع مهم من فروع الفلسفة، يشارك فيه رجال الدين بقدر ما يشارك فيه الفلاسفة، ولم يزعم احد هناك ان هذا الفرع يستهدف النيل من العقيدة، بل انه في نظر المشتغلين به يستهدف تعميق العقيدة واثراء التفكير في مشكلاتها. وهذا الفرع يتناول مسائل مثل طبيعة التجربة الدينية واهميتها، والسمات المميزة للايمان الديني بالقياس الى انواع الايمان الاخرى، ومكانة الدين في الثقافة الانسانية، وطبيعة الرمز الديني، واللغة الدينية، كما يلقي ضوءاً على المفاهيم الاساسية، كالوحي والقداسة... الخ، ولن يستطيع احد ان يزعم ان هذه موضوعات لا تهم الانسان المؤمن، لأنها تجعله بالفعل اكثر وعياً وتفتحاً في ايمانه. ومع ذلك فنحن لم نقترب منها في وطننا العربي المعاصر، ولم نحاول ان ندرسها دراسة منهجية منظمة تقنع العقول المتطلعة الى الفهم. واذا كان علماء الكلام، منذ قرون عديدة، قد خاضوا في مشكلات عقلية اثارتها الحياة الدينية في عصرهم، فإن احداً لم يعد يجرؤ اليوم على مناقشة المشكلات المعاصرة التي تثيرها التجربة الدينية من الزاوية الفلسفية، ولا يوجد تجديد عصري بالمعنى الصحيح لذلك الجهد الذي كان يبذله علماء

الكلام، بل ان اقصى ما نجده هو ترديد للمشكلات نفسها التي اثاروها في ظروف مختلفة عن ظروفنا كل الاختلاف، كمسألة الجبر والاختيار، وقدم العالم وحدوثه، والذات والصفات، والعلم والقدرة الالهية . . . الخ . فإذا تساءلنا عن السبب في هذا القصور، كان الجواب الواضح هو انه حاجز التحريم المنيع.

وفي اعتقادي ان البحث العقلي، بروح عصرية، في المشكلات الفكرية المرتبطة بالدين، كان ينبغي ان يحتل مكانة مهمة في اية «صحوة اسلامية» تريد ان تكون حقاً جديرة بهذا الاسم. ذلك لأن هذه الصحوة تدعو الى ان يكون للدين دور اهم في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ومن ثم كان من الواجب ان تضع ايديها في ايدي الفلسفة من اجل القيام بالتحليلات المتعمقة التي يستلزمها اداء الدين لهذا الدور المهم في الحياة المعاصرة. ولكنها، بدلاً من ذلك، اكتفت بالشعائر والشكليات، وركزت جهودها على المظهر والملبس والحجاب، وأبدت أعظم اهتمام بالجنس، متمثلاً في منع الاختلاط، واحياناً منع السلام باليد بين الجنسين. . . الخ، في الوقت الذي تظل فيه الاسئلة العميقة الملحة بلا جواب.

ولا شك ان نقداً كهذا الذي أقدمه لن يكون له معنى الا اذا استطعت ان اقدم **نماذج لهذه المسائل** التي تثيرها الحياة الدينية للانسان العربي المعاصر، والتي تستطيع الفلسفة ان تلقي ضوءاً باهراً عليها، اذا ما سمح لها بممارسة نشاطها في هذا الميدان بقدر معقول من الحرية، وبغير خوف من التأثيم والتكفير.

١ ـ اول مسألة اساسية بالنسبة الى الفكر الديني المعاصر، ينبغي ان تطرح على الفكر الفلسفي لكي يشارك في تحليلها والقاء الضوء عليها، هي تلك التي اشرنا اليها منذ قليل، واعني بها **العلاقة بين ألوهية التشريع وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه**. فإلى اي مدى تؤثر ذاتية القائم بالتفسير على الحياد والامانة في تطبيق النص؟ والاهم من ذلك، ما هي العوامل التي تؤدي الى تلك الاختلافات الهائلة في الاتجاهات بين مجتمعات وحركات اسلامية تؤكد كلها انها تطبق الشريعة الاسلامية تطبيقاً مباشراً؟ هل ترجع هذه الاختلافات الى مصالح دنيوية توجه التفسير والتطبيق في اتجاهات تخدم هذه المصالح؟ ام انها ترجع الى الافكار المسبقة التي يحملها كل مفكر وكل مفسر في ذهنه، والتي لا بد من انه قد استمدها من مصادر اخرى، ثم اسقطها على تفسيره للنص الديني؟ ام هي ترجع الى نوع انظمة الحكم التي ينتمي اليها المفسرون ـ تلك الانظمة التي استطاعت، في مصر الناصرية مثلاً، ان تستخلص من كبار المفكرين الدينيين تفسيرات «اشتراكية» للدين، ثم عادت فاستخلصت منهم في العهد الساداتي، تفسيرات تبرر التفاوت بين طبقات الناس والسعي الى الربح بغير حدود؟

ومن جهة اخرى، فإن التحليل الفلسفي هو الذي يجنّبنا، ويجنّب اجيالنا الشابة بوجه خاص، خطر الانقياد لأي رأي، قد يكون مخطئاً او مغرضاً، يزعم انه هو وحده المعبّر عن وجهة النظر الحقيقية للدين. ذلك لأن كثيراً ممن ينتمون الى الحركات الدينية يتعمدون الخلط بين المصدر الالهي للنص، وبين اشخاصهم، فيضفون على آرائهم الخاصة قداسة لا تستحقها،

ويطالبون الشبان ان يبدو لهم القدر نفسه من الطاعة والاذعان الذي يبدونه لتعاليم الدين الاصلية، ويصل بهم الامر الى حد ان يجعلوا من انفسهم «امراء» على الجماعات، لهم السمع والطاعة في كل شيء. وهكذا يحتمي هؤلاء بقداسة النص الديني، ويدفعون عقول اتباعهم الى الانزلاق لا شعورياً من كلام الله الى كلام الانسان، فتسلك تجاه الثاني كما تسلك تجاه الاول. ومما يساعد على ذلك بالطبع، ان موقف «الايمان»، الذي هو اساس في كل عقيدة، يمكن ان يمتد بحيث يسري على البشر المرتبطين بالدين ايضاً، ما دام يخلق في الاذهان حالة نفسية مستعدة للتصديق. وسرعان ما يتحول هذا الايمان الى «طاعة» تضفي على كلام انسان معين قيمة مستمدة من ارتباطه في اذهانهم بالكلام الالهي، وتجعل لهذا الانسان تأثيراً رهيباً في عقول أتباعه، يمنعهم من اكتساب المعرفة من اي مصدر آخر، ويجعلهم قابلين للتشكل بالشكل الذي يريد.

هناك اذن مجال مهم للفلسفة كي تقوم بعملية نقدية تعمّق فيها الفكر الديني في هذا المجال، وترد بها على كثير من التساؤلات التي قد لا تجرؤ كل الاذهان على طرحها، والتي قد تولّد في النهاية شكاً مدمراً لو تركت بغير إجابة. واهم هذه التساؤلات، كما رأينا، هو: ما مدى تأثر النص الالهي بالذهن البشري الذي ينبغي ان يمرّ من خلال النص كيما يؤدي دوره في حياتنا؟ واين يقع الحد الفاصل بين مقاصد النص واهدافه وبين تفسيرات البشر ومستوى فهمهم واغراضهم الجزئية المحدودة؟ انها مشكلة لن يمكن خوضها الا بمنهج فلسفي، قد لا يقول فيها الكلمة الاخيرة، ولكنه سيكشف بغير شك الكثير من ابعادها، ويلقي عليها اضواء نحتاج اليها حاجة ملحة في حياتنا العربية المعاصرة على وجه التحديد، حيث يبدو لكل عين فاحصة ان فئات كثيرة من الشباب الصادق المتحمس توجّه لخدمة اهداف واطماع بشرية ضيقة عن طريق استغلال ايمانها الذي لا يتزعزع بالنص الالهي، بعد ان يفسر وفقاً لما يحقق هذه الاهداف.

٢ ـ ولا تقل عن ذلك اهمية مشكلة **«الصلاحية لكل زمان ومكان»**، وهو الوصف الذي يطلقه المفكرون الدينيون، بسهولة وبغير تحليل في معظم الاحيان، على الاحكام الواردة في النصوص الدينية.

ذلك لأن فكرة «الصلاحية لكل زمان ومكان» تبدو متعارضة مع التغير، الذي لا يستطيع ان ينكره احد، في احوال البشر، مما يجعل اطلاق هذا الوصف على الامور المتعلقة بالظواهر الانسانية امراً شديد الصعوبة من الوجهة العقلية.

والواقع ان جدلاً كثيراً قد دار حول هذا الموضوع في حياتنا الفكرية المعاصرة، وتركّز هذا الجدل، على استحياء شديد، حول الحدود التي يمكن في اطارها تطبيق صيغة الصلاحية لكل زمان ومكان. وكان هناك ما يشبه الاتفاق بين المفكرين المستنيرين على ان الاجتهاد في تفسير النصوص امر لا غنىً عنه لمواجهة تغيرات العصر، وهذا الاجتهاد معناه اضافة تفسيرات مستمدة من روح العصر نفسه، تعمل حساباً لظروفه المميزة. وكلما اتسع نطاق التغير كان من الطبيعي ان يتسع نطاق هذه الاجتهادات. ولما كان معدل التغير يزداد بسرعة رهيبة في عصرنا الحالي،

ويتسارع على نحو متزايد في كل عقد زمني بالقياس الى العقد الذي يسبقه، فيبدو ان الامر لا بد من ان ينتهي بنا، في حالات كثيرة، الى ان نكتفي بأن نأخذ من النصوص توجهاتها العامة، ونحوّر جميع التطبيقات والتفاصيل وفقاً لتغير الظروف، ويظل المسار العام لهذه الحركة، اذا شاءت ان تجاري الزمن المتغير، هو ان تزداد الاحكام المأخوذة عن النص عمومية، ويتسع نطاق الاجتهادات البشرية في التفاصيل كافة.

ومع ذلك فإن هناك فئة مهمة من المفكرين الدينيين لا تدرك هذه المشكلة على حقيقتها، وتتجاهلها الى حد الاصرار على صيغة «الصلاحية لكل زمان ومكان» بلا قيد ولا شرط. والمأزق الذي تواجهه هذه الفئة هو انها اذا تمسكت بحرفية النصوص دون تصرف (هذا اذا افترضنا ان هناك انساناً قادراً على التمسك بحرفية النصوص)، كان عليها ان تتجاهل اوضاع الواقع وظروف العصر، اما اذا ارادت ان تعمل حساباً لهذه الاوضاع (وهو امر لا مفر منه في حياتنا المعاصرة) فلا بد لها من ان تقصر دور النصوص على المبادىء والتوجيهات العامة.

ويمكن التعبير عن هذا الإشكال من خلال مقارنته بصيغة اخرى تتداول بدورها دون تحليل متعمق، وهي **الاسلام دين ودنيا**. ذلك لأن مفهوم «الدنيا»، في هذه الصيغة، يشمل السياسة وتنظيم المجتمع والمعاملات... الخ، وكلها امور يسري عليها التغير والتطور الذي يتسارع معدله يوماً بعد يوم. فإذا شئنا ان نعمل حساباً لهذه «الدنيا» السريعة التغير، التي تزداد المسافة تباعداً بينها وبين «الدنيا» التي نزل فيها الوحي، وجدنا تعارضاً لا مفر منه بين هذه الصيغة والصيغة السابقة: «الصلاحية لكل زمان ومكان»، بحيث يبدو اننا لو اخذنا بالاولى اضطررنا الى التنازل عن الكثير مما في الثانية، والعكس بالعكس. اما حين، يجمع الفكر الديني المعاصر بين الصيغتين معاً دون اية محاولة لفهم العلاقة العكسية بينهما، او لبيان الطريقة التي يمكن بها الجمع بينهما، دون تناقض في ظروف عصر دائم التغيّر، فانه يتجاهل بذلك مشكلات كثيرة لا يملك العقل الحديث ترف الهروب منها.

ولا بد للفكر الديني هنا من ان يدرس بعمق تجربة المسيحية في اوروبا. ومع علمنا بالفارق الكبير بين التجربتين، فهناك الكثير مما يمكن تعلّمه في هذا الصدد. ذلك لأن الكاثوليكية كانت بدورها في العصور الوسطى، ديناً ودنيا، وليس بصحيح ما يتداوله كثير من المفكرين الاسلاميين من ان المسيحية دين فقط، لا شأن له بتنظيم جوانب حياة الانسان اليومية. فقد يكون هذا هو شأن مسيحية العصر الحديث، اما في العصور الوسطى فقد كوّنت المسيحية لنفسها، كما هو معروف، مؤسسة رسمية تتدخل في شؤون الدنيا لدى الفرد والمجتمع والدولة تدخلاً كاملاً. ووجود هذه المؤسسة الرسمية يعد خطوة تتجاوز كل ما تم تحقيقه في الاسلام من اجل جعل العقيدة «ديناً ودنيا». ولكن الكنيسة، منذ عصر النهضة اخذت تتراجع شيئاً فشيئاً عن التدخل في تفاصيل حياة الانسان الفردية والاجتماعية، ولم يتم ذلك الا بعد معارك حامية راح ضحاياها الكثيرون. ففي البدء كانت آيات الكتاب المقدس التي تتعارض مع دوران الارض وتؤكد ان الارض مركز الكون وان السماوات «فوقها»... الخ، تستخدم سلاحاً لمقاومة كشوف العلم الحديث، وكانت هذه المقاومة رمزاً للنظرة التوسعية الى وظيفة الدين. ولم يكتب الاستقرار

للمجتمع الاوروبي، ولم يبدأ العلم الاوروبي في تحقيق انجازاته الجبارة، الا بعد ان تراجعت هذه النظرة التوسعية، وترك رجال الدين مهمة تفسير العالم وظواهره الطبيعية (وهي احد جوانب مفهوم «الدنيا») للعلماء.

وهـذا درس ينبغي التفكير فيه، لا لأن الظروف متطابقة بيننا وبينهم، بل لأنه يقدم نموذجاً مهماً للتصادم الذي لا مفر من حدوثه في اي مجتمع، بين النظرة التوسعية الى وظيفة الدين، وبين مقتضيات التغير والتطور في هذا المجتمع. وفي هذا الاطار وحده اعتقد ان من المفيد للفكر الديني المعاصر ان يحلل ما حدث في تجربة انتقال اوروبا من العصور الوسطى الى العصر الحديث، وهي التجربة التي يبدو ان بعض عناصرها آخذة في الظهور في مجتمعنا المعاصر.

ومن الجائز ان المعركة التي تدور في ارضنا العربية لا تتخذ طابع الصراع حول قبول نتائج الكشوف العلمية او رفضها، وذلك لسبب واضح هو ان الموقف الذي نواجهه اليوم قد يقع في عصر لم يعد فيه العلم يبحث لنفسه عن موطىء قدم، كما كان يفعل في عصر النهضة الاوروبية، بل اصبحت له مكـانـة يصعب ان تنال منها اية قوى اخرى. ولكن من الاشكال المهمة التي تتخذها هذه المعركة في حياتنا العصرية، الصراع بين الشكل والمضمون في العقيدة الدينية. فإذا كان من المحتم، كما رأينا من قبل، ان نأخذ من النص الديني توجيهاته العامة في عصر سريع التغير كهـذا الـذي نعيش فيه، فهـل تدخـل الاحكـام المتعلقـة بالمـلابس واللحية والحجـاب... الـخ، ضـمن هذه التـوجيهـات العامة، ام انها ـ شأنها شأن احكام الحروب والاسرى والرق... الخ ـ من باب التفاصيل التي وردت لتنظيم حياة الناس في عصر معين، ولا بد من اخضاعها لسنن التغير؟

قد لا تكون هذه هي المشكلة الجوهرية في حياة المسلمين المعاصرين، ولكنها اصبحت للأسف تحتل في حياتنا دوراً مهماً، وأعطيت حجماً اكبر مما تستحق نتيجة لممارسات كثير من الجماعات الاسلامية المعاصرة. وعلى اية حال فانها في رأينا نموذج معاصر للتضاد بين النظرة التوسعية الى وظيفة الدين، وبين مقتضيات عصر سريع التغير؛ وفي موضوعات كهذه يستطيع المنهج الفلسفي ان يعين الفكر الديني على تحليل عناصر المشكلة اولاً، ثم تأملها في نظرة تركيبية شاملة تحيط بكل جوانبها وعلاقاتها.

٣ ـ ونستـطيع ان نتأمل المشكلة السابقة من زاوية اخرى، غير زاوية الشكل والمضمون ـ وأعني بها **زاوية التضاد بين النظرة الشمولية والنظرة الجزئية الى الانسان**. ففي الجانب العملي، جانب الاخـلاق والسلوك الاجتمـاعي، نرى تركيزاً متـزايداً من جانب جماعات دينية معاصرة اصبحت لها في السنوات الاخيرة اهمية كبرى، على نواحٍ جزئية ثانوية في السلوك الاخلاقي والاجتماعي للانسان.

ان سلوك الانسان كل متكامل، وهذه حقيقة تثبتها لنا الفلسفة نظرياً، ويثبتها علم النفس عملياً، وتؤكدها تجربة الحياة ذاتها على الدوام. ومع ذلك، ففي الوقت الذي تتمسك فيه بعض

الاتجاهات الدينية المتطرفة، التي اصبح لها في الآونة الاخيرة تأثير كبير في عقول الشبان، بأن «الاسلام دين ودنيا»، وتستهدف بذلك تأكيد شمولية النظرة الاسلامية، نراها تركز دعوتها بين جموع الناس على اداء الشعائر الدينية بغض النظر عن سلوك الانسان عملياً، وعلى الشكليات كالتحجب واطلاق اللحى والاختلاط بين الرجل والمرأة. وقد تكون لهذه الشكليات اصول دينية ـ هذا جائز، وان كان مثاراً للجدل ـ ولكن، ما قيمة هذه الامور بالقياس الى مجموع التحديات التي تواجه الانسان المعاصر في مجتمعاتنا الاسلامية؟ ما قيمتها بالقياس الى التحدي الصهيوني والتحدي الامريكي، والعجز عن حل المشكلة الاقتصادية والانهيار الاجتماعي، وسيادة القيم الانانية التي لم يبق معها للقضايا العامة اي وزن في سلوك الانسان العربي؟ كيف نترك هذه الاساسيات ونركز جهدنا وكفاحنا على الشكليات؟ لقد كانت مصر، على سبيل المثال، تشهد محاكمات ضد طبقة فاسدة امتصت الملايين من دماء الشعب وقوته الضروري، ومع ذلك فإن الاهتمام الذي حظيت به قضية حيوية كهذه، في كتابات الجماعات الدينية وخطبها واحاديثها، كان اقل بكثير من اهتمامها بنشر الحجاب بين الفتيات ومنع الحفلات المشتركة في الجامعات. ألن يستطيع الفكر الفلسفي، في هذه الحالة ان يساعد المفكرين الدينيين على ان يعيدوا التوازن بين جوانب الانسان المختلفة، وينظروا الى الانسان نظرة متكاملة، تضع كل عناصره في موضعها الصحيح، وتعطيها حجمها الحقيقي؟

ومن جهة اخرى، فإن هذا التفكير الفلسفي يستطيع، بالاستناد الى حقائق علم النفس، ان يجد مجالاً واسعاً للبحث في دلالة هذا الاهتمام المفرط بالجنس في دعوات الجماعات الدينية المعاصرة. فمشكلة الحجاب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتحريم الجنسي، وبنظرة جنسية متطرفة الى طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، تبلغ اقصى مداها، وتعبر عن عناصر الكبت فيها بوضوح صارخ حين يحرّم السلام باليد بين الرجل والمرأة بوصفه «تلامساً» يؤدي، شأن اي تلامس آخر، الى الاثارة! ومثل هذا يقال عن منع الاختلاط، الذي يفترض دائماً وجود افكار شريرة في ذهن الرجل والمرأة، لا يمكن حلها بالتربية ولا بالسعي الى اهداف اجتماعية تعلو على النزوات الفردية، بل ان الحل الوحيد الممكن (الذي هو في الواقع «لا حل») هو الفصل القاطع بينهما!

ان الفلسفة تبحث اساساً في الكليات. ولا جدال في ان نظرتها الشمولية الى الانسان ومشكلاته كفيلة بأن تقدم عوناً كبيراً للفكر الديني حتى لا يبالغ في تضخيم عنصر واحد على حساب بقية العناصر، وحتى يدرك الدلالة الحقيقية لهذا التضخيم.

٤ ـ واخيراً، فإن في استطاعة الفلسفة ان تلقي الضوء على بعض المفاهيم التي يستخدمها الفكر الديني، في معظم الاحيان، دون تحليل متعمق، او التي تحتاج الى اعادة تحديد لمعناها في ضوء المتغيرات العصرية. فمفهوم العدل، كما حلله علماء الكلام، يحتاج الى اعادة نظر شاملة تأخذ في حسبانها معنى العدالة الاجتماعية من حيث هي مطلب اساسي للانسان المعاصر، و مفهوم الحرية يحتاج الى جهد هائل في التأصيل والتنظير، من اجل الرد على سؤال يتردد على ألسنة كثير من دارسي الاسلاميات في الشرق والغرب، وهو: هل يتسع الفكر الاسلامي لمعنى الحرية الفردية، كما صاغته الدساتير الحديثة ونصت عليه مواثيق حقوق

الانسان، ام ان الحرية التي عرفها ذلك الفكر هي الحرية بالمعنى الميتافيزيقي فحسب؟ وهل يحتمل هذا المفهوم اعادة تفسيره على نحو عصري؟

وهنـاك امثلة اخـرى قد تكـون اوضح من هذه، واوثق ارتباطاً بالتحديات التي يواجهها المسلم المعـاصـر. ذلـك لأن هنـاك جدلاً قد بدأ بالفعـل حول **مفهـوم الشـورى، وعـلاقته بالديمقراطية**. ولكن هذا الجدل لم يتخذ شكل الحوار الذي يسعى فيه كل طرف الى فهم موقف الطرف الآخر، والى ادراك نواحي الالتقاء والافتراق الحقيقية بينهما. واذا كان مفهوم الديمقراطية قد قتل بحثاً في الفكر الغربي، فما زال امامنا ان نبحث عما اذا كان ظهور هذا المفهوم في الغرب يعني انه لا يقبل التطبيق الا في الغرب، ام انه ينطوي على عناصر وثيقة الصلة بالحضارة التي ظهر فيها، واخرى يمكن ان تصبح ملكاً للانسانية جمعاء؟ ومن جهة اخرى، هل يؤدي مفهوم الشورى بالفعل الى جعل الحاكم مركز الثقل في عملية الحكم، حتى لو كان يتلقى المشورة ويحترمها، على حين ان الديمقراطية ـ حسب معناها الاصلي ـ تجعل «الشعب» او «الكثرة» هما المحـور الذي تدور حوله عملية الحكم؟ وما مدى تأثير ما سبق أن أثرناه من مشكلات حول العلاقة بين الوهية النص وبشرية التفسير والتطبيق، في سلوك الحاكم من حيث هو مفوض بتطبيق الاحكام الالهية، او «خليفة»؟

ولنتـأمـل حالة اخرى لمفاهيم تحتاج الى تنظير فلسفي متعمق: فقد ظهر في السنوات الاخيرة **مفهوم «المستضعفين»**، وانتشر على نطاق واسع في الفكر الاسلامي الموجّه اجتماعياً، ومن الـواضـح ان التضـاد بين «المستضعفين» و«المستكبـرين» يمكن ان يقـارن بالتضاد بين «البـروليتاريا» و«البرجوازية» في الفكر الغربي، من حيث ان الثورة او الاصلاح يعمل لصالح الاولى ضد الثانية، ومن حيث ان الاولى هي المؤهلة لتغيير اوضاع المجتمع. وعلى الرغم من ان مفهـوم «المستضعفين» يثير في الـذهن ارتباطات اخلاقية في المحل الاول، بينما تنطوي «البروليتاريا» على معنى اقتصادي ـ اجتماعي قبل كل شيء، فإن طريقة استخدام المفهومين تحمل جوانب تشجع على اجراء مقارنات مفيدة: فكلتاهما توصف بأنها هي التي تحمل راية المستقبل، وتقيم العدل على الارض. وكلتاهما ليست «ضعيفة» بطبيعتها، وانما فرض عليها الضعف (او الاستغـلال) لظروف خارجـة عن ارادتها. وكل ما في الامر ان الضعف في حالة البروليتاريا ناتج عن عدم امتلاك ادوات الانتاج، بينما هو في حالة المستضعفين ناتج عن امور اخرى تضاف الى هذه، كالقمع والظلم الذي يمارسه الحاكم المستبد. اي عن ممارسة الطرف «المستكبر» للقوة، سواء أكانت اقتصادية او غيرها. هنا ايضاً يوجد مجال خصب للتنظير الفلسفي الذي يقارن بين مفهومين ينتميان الى ايديولوجيتين متضادتين، وان كانا يسعيان الى هدف واحد، ويتشابهان في جوانب لا يستهان بها.

هذه كلها امثلة لمسائل تفتح ابواباً خصبة للفكر، وهي مسائل لم احاول ان ادلي فيها برأي خاص، وانما عرضتها بوصفها موضوعات تستطيع فيها الفلسفة ان تثري الفكر الديني بتحليلاتها وتنظيراتها، وان تسدي اليه خدمة جليلة في هذا العصر الذي لا يكف الناس فيه عن التساؤل والمناقشة. وكل ما هو مطلوب لتحقيق هذا المزج الخصب بين الفكر الفلسفي والفكر الديني

هو ان يشعر الفيلسوف بأنه لا يتعرض لتخويف او ارهاب او اتهام بالخروج عن الدين، وان يهيىء جميع المشتغلين بالفكر الديني اذهانهم لقبول حقيقة اساسية لن يستطيعوا بدونها ان يكون لهم دور في حياتنا العقلية المعاصرة: واعني بها ان اللغة التي كانت المسائل الدينية تناقش بها منذ عشرة قرون لا ينبغي ان تظل هي المستخدمة بالضرورة في هذا العصر، وان الاطار الفكري للمناقشات الدينية ينبغي ان يتطور، ويتسع، وان النظر الى المشكلات المتعلقة بالدين كما لو كانت خارج نطاق الزمن، ومخاطبة انسان القرن الحادي والعشرين ـ الذي يتقرب منّا بأسرع ما نتصور ـ بأسلوب القرن السابع او الثامن لن تكون هي افضل السبل للوصول الى عقل ذلك الانسان. وكل ما عليهم هو ان يمدوا ايديهم الى الفلسفة، ويفتحوا صدورهم لها، ويغلّبوا سماحة العقيدة على جمود الكثرة من معتنقيها المعاصرين.

الفصل الثالث

دور الفلسفة في المجتمع العربي

د. عادل ضاهر (*)

ما زالت الفلسفة في الوطن العربي بعيدة عن أن تلعب أي دور نقدي في حقليّ السياسة والاجتماع وحقل الدين . إن هناك ثلاث عقبات تحول بين الفيلسوف العربي ولعب أي دور نقدي . الأولى تتعلق بثقافته الفلسفية ـ ومعظمنا تلقى ثقافته في جامعات الغرب ـ التي رسخت فيه تصوراً معيناً للفلسفة يجردها من وظيفتها النقدية ـ التقويمية على صعيد التنظير الاجتماعي والسياسي . والثانية والثالثة تتعلقان بعوامل من خارج الفلسفة . فالثانية مرتبطة بكوننا ننتمي إلى ثقافة ما زالت تخضع لأبشع الأوهام بالنسبة لقدسية الماضي والمعتقدات الآتية من الماضي . والعقبة الثالثة مرتبطة بالأنظمة السياسية في الوطن العربي التي لا توفر مناخاً صالحاً للبحث الحر ، فلسفياً كان أم غير فلسفي . فإن المفكر عندنا يعيش باستمرار في ظل كابوس من التقييد والكبت الساحق والظلامية الخرقاء . وهو في ظل هذا الكابوس يجد نفسه أمام لائحة طويلة من المحرمات تحتوي على معظم الموضوعات التي يمكن للفيلسوف أن يعمل أدواته النقدية فيها .

بالنظر إلى هذا الوضع الذي نجد فيه الفلسفة في الوطن العربي ، فإننا نادراً ما نسمع أصواتاً نقدية صادرة عن فلاسفتنا العرب . والأسوأ من هذا أن الفلسفة عندنا ما فتئت منذ فترة لا يستهان بها تكتسب دوراً ايديولوجياً محافظاً ، بحيث يتحول التنظير الفلسفي في مجمله إلى مجرد قناع للايديولوجيا السائدة . وهذا الأمر ، كما سنحاول أن نكشف من خلال هذه الدراسة ، يتعلق بالعقبة الأولى أكثر من تعلقه بالعقبتين الثانية والثالثة . فإن ممارستنا الفلسفية في المجتمع العربي والقضايا التي تثيرها تنم ، على العموم ، عن قبول ضمني للتصور السائد للفلسفة في الغرب اليوم (أي التصور الذي يجردها من وظيفتها النقدية ـ التقويمية) وليس ، بالضرورة ، للتصور السائد في ثقافتنا المحلية والذي يتعين علينا بموجبه أن ننظر إلى

(*) قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية .

نوع معين من المعتقدات على أنه لا يقبل البحث حتى من حيث المبدأ . كذلك ليس في ممارستنا الفلسفية ، على العموم ، ما ينم عن قبولنا لشرعية التقييد الذي تمارسه الأنظمة السياسية على الفكر . فإن هناك اتفاقاً بين فلاسفتنا ، كما أعتقد ، على وجوب رفض الرقابة على الفكر ، من حيث المبدأ ، ولذلك فإن الاعتقاد السائد بين الفلاسفة العرب هو بضرورة ازالة العقبة الثالثة .

تبقى إذن ، العقبة الأولى . إن وجودها ، كما هو واضح من تحليلنا ، منوط بترسخ نظرة معينة للفلسفة في أذهان فلاسفتنا العرب بعامل تأثرهم بطرق التفكير الفلسفي في الغرب . إن كيفية فهمنا للفلسفة وللدور أو الأدوار التي يجب أن توكل إلى عملية التفلسف تعكس ، على العموم ، التصور السائد للفلسفة في الغرب . ولكن ما هو هذا التصور السائد للفلسفة في الغرب وهل هو ، فعلاً ، التصور الذي يسود بين الفلاسفة العرب ويعطي للفلسفة في المجتمع العربي دوراً ايديولوجياً محافظاً ؟

للاجابة عن الشق الأول من السؤال ، يجب أن نوضح أولاً ، منعاً للتضليل ، اننا لا نقصد من كلامنا على تصور سائد للفلسفة في الغرب أن هناك وحدة أو شبه وحدة للنظر الفلسفي في الغرب ، أو أن هناك اتفاقاً حول الأغراض المحددة للفلسفة أو حول طرق التفلسف . ما نقصد إليه بالأحرى ، هو أنه بالنسبة لمعظم التيارات الفلسفية في الغرب في هذا القرن ، ليس للفلسفة أية وظيفة نقدية ، ليس لها أي دور سياسي أو اجتماعي . فإذا استثنينا التيار الماركسي وقلة قليلة من الفلاسفة غير الماركسيين ، كجون ديوي مثلاً ، نجد أن الاتجاهات الفلسفية السائدة في الغرب ، وعلى الرغم من تباينها على المستوى المنهجي وكذلك على مستوى الأغراض الفلسفية المحددة لكل منها ، نجد أن هذه الاتجاهات تصب كلها في اتجاه النظر إلى الفلسفة على أنها محايدة ايديولوجياً . فإن هناك شبه اتفاق بين الفلاسفة المعاصرين في الغرب على أن الفلسفة ليست أداة مناسبة للنقد السياسي والاجتماعي . فهؤلاء الفلاسفة ، سواء المتحدرون منهم ، فلسفياً ، من فتجنشتين أم من هوسرل ، ينظرون إلى الفلسفة على أنها محايدة أخلاقياً وسياسياً واجتماعياً . باختصار ، ليس للفيلسوف من دور ايديولوجي يلعبه . بسبب هذه النظرة ، نجد أن الاتجاهات الفلسفية السائدة في الغرب يطغى عليها الاهتمام بأسئلة من النادر جداً أن تلمس حياة الانسان والشؤون المتعلقة بمصيره . فالفلسفة ، من حيث هي طريقة معينة في التحليل والتركيب والتقويم ، ليست ، في نظر معظم الفلاسفة الغربيين ، صالحة لتناول أسئلة من النوع التالي : ما النظام الاجتماعي الأصلح لحياة الانسان ؟ ما المجتمع الفاضل ؟ الحياة الجيدة ؟ هل الديمقراطية نظام مرغوب فيه ؟ هل من الضروري تثوير المجتمع ولأية غاية ؟ هل الاشتراكية أصلح لحياة الانسان من الرأسمالية ؟ ما أسس الدولة الفاضلة ؟ ما معيار التقدم الانساني الذي يجب أن نتبناه ؟ هل من الضروري علمنة المجتمع بصورة تامة ؟ هل النظرة المجتمعية متفوقة على النظرة الفردانية ؟ هذا قليل من أسئلة كثيرة قد يتناولها الفيلسوف فيها لو أعطى لفلسفته وظيفة نقدية ـ تقويمية في حقلي الاجتماع والسياسة ، أي وظيفة ايديولوجية .

إن هذه النزعة لتجريد الفلسفة من أية اهتمامات سياسية واجتماعية تطغى أكثر ما تطغى على الفلاسفة التحليليين . إن هؤلاء الفلاسفة لم يتورعوا عن أن يقفوا إلى جانب ما صار يدعى « الصفاء الفلسفي »[١] . والصفاء الفلسفي ، من منظور هؤلاء الفلاسفة ، لا يعني فقط تحييد الفلسفة في جميع الشؤون السياسية والاجتماعية والأخلاقية ، بل تحييدها أيضاً بالنسبة للشؤون الفلسفية ذاتها . يجب أن تصفى الفلسفة ، إذا ، ليس فقط من أي اهتمام بالشؤون الجوهرية ـ المعيارية ، بل يجب أن تصفى الفلسفة حتى من الفلسفة[٢] . هذه الفكرة الأخيرة المحتضنة ، في ظاهرها ، لمفارقة حادة ، ما هي في الواقع ، سوى تعبير عن دعوة الفيلسوف للتحرر من الفلسفة التقليدية بكل شؤونها وشجونها الميتافيزيقية والمعيارية . والمضمون الأخير لهذه الدعوة عند الوضعيين المناطقة وعند فلاسفة التحليل اللغوي من بعد هو تحويل الفلسفة إلى أداة للتحليل (المنطقي أو اللغوي) ، أي تحويل الفلسفة إلى مجرد ميتا ـ لغة ، فلا تدخل ضمن دائرة اهتماماتها سوى القضايا الميتا ـ لغوية ، بعامة ، والقضايا الميتا ـ فلسفية ، بخاصة . وهكذا لا تعود القضايا الفلسفية الجوهرية ، المعيارية منها وغير المعيارية من ميتافيزيقية وأنطولوجية ، قضايا مناسبة للتبني الفلسفي ، لأنه إذا كانت هناك قضايا يصح للفيلسوف أن يتبناها ، فلسفياً ، فإن هذه القضايا يجب ألا تتخطى القضايا الميتا لغوية أو الميتا ـ فلسفية[٣] .

يلخص فتجنشتين هذه الدعوة إلى الصفاء الفلسفي في قول مفاده أن على الفيلسوف أن يترك كل شيء كما هو[٤] . وهذا يعني ، على وجه التحديد ، أن الفيلسوف مدعو لأن يفهم ، لا أن يغير ، مدعو لأن يكشف عن مزالق النظر الفلسفي التقليدي التي هي ، أصلاً ، مزالق لغوية ، وأن يرى مصادر الاختلاط فيه ، لا أن يضيف إليه أو أن يعدل فيه ، مدعو لأن يبين حدود اللغة أو حدود المفهومات الكامنة في اللغة ، وأن يكشف عن المعايير

---

(١) Kai Nielsen, «For Impurity in Philosophy,» *Canadian Journal of Humanities* (1974). pp. 121 - 131.

(٢) إن الموقف الذي نعالجه هنا ينطلق من الافتراض القائل أنه لا وجود لقضايا فلسفية . إن هذا واضح أشد الوضوح في: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus* (London: Propositions,: 1932), pp. 53 - 54.

(٣) من الواضح طبعاً أن الاصرار على عدم وجود قضايا فلسفية ، أي قضايا جوهرية في الفلسفة ، لا بد من أن يقود إلى قصر كلام الفيلسوف على ما هو ذو مدلول صوري . ولذلك فعندما يحاول الفيلسوف أن يتجاوز حدود ما هو منطقي أو ميتا ـ لغوي وأن يصوغ قضايا فلسفية جوهرية ، فإنه ، في رأي أصحاب الموقف الذي نعالجه ، لا بد من أن ينتهي إلى اساءة استعمال اللغة ، ليس إلا . حول هذه النظرية في الفلسفة ونقدها ، انظر : Ernest Gellner, *Words and Things* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1968), pp. and chap. 3.

(٤) هذا القول لفتجنشتين ورد في اقتباس لهربرت ماركوز ، انظر :
Herbert Marcuse, *One - Dimensional Man,* 11th ed. (Boston: Beacon Press, 1969), p. 173.

الضابطة لاستعمالاتنا اللغوية على اختلافها ، لا أن يعدل في هذه الحدود والمعايير .

من النتائج المباشرة لهذه النظرة للفلسفة النتيجة التي شدد عليها هير R.M. Hare في قول مفاده أنه لا يجوز للفيلسوف أن يستعمل فلسفته للبرهنة على نتائج سياسية[٥] . فما يجب أن تستهدفه الفلسفة ، في نظره ، « هو الفهم ، وخطوتها الأولية هي غالباً أن تبين أننا لا نفهم ما نعتقد أننا نفهمه »[٦] . انطلاقاً من هذا التصور للفلسفة الذي لا يعطي لها دوراً أشمل من الفهم ، بامكاننا أن نعمم النتيجة التي توصل إليها هير على الشكل التالي : لا يجوز للفيلسوف أن يستعمل فلسفته (أو الأصح القول من زاوية نظر التحليلي أدواته الفلسفية) للبرهنة على أية نتائج معيارية أو حتى نتائج فلسفية إلا إذا وحدنا القضايا الفلسفية بالقضايا الميتا ـ فلسفية أو القضايا الميتا ـ لغوية ، بعامة .

الفهم هو أيضاً ما يفترض أن نصل إليه عن طريق الديالكتيكية السقراطية . كان سقراط ، كما يعرف أي مبتديء في الفلسفة ، يستعمل الديالكتيك للوصول إلى تعريفات كلية لمفهومات مثل مفهوم العدالة ومفهوم المعرفة ومفهوم الحقيقة للوصول إلى فهم الماهية التي يدل عليها المفهوم المقصود من التحليل . ولكن إذا كانت الفلسفة ، في نظر سقراط ، تستهدف تحقيق الفهم عن طريق الديالكتيك ، فلا يعني هذا توحيد القضايا الفلسفية بقضايا ميتا ـ لغوية ، لأن موضوعات الفهم هي ماهيات الأشياء . يفترض في الديالكتيك ، إذاً ، أن يوصلنا إلى الطبيعة النهائية للأشياء . وإلى جانب هذا فإن سقراط أخضع الديالكتيك لأغراض انسانية، إذاً، إن ما استهدفه، في التحليل الأخير، هو الوصول إلى معايير موضوعية يهتدي بها الانسان في حياته . إن سقراط كما يجب أن نذكر قد وحَّد المعرفة بالفضيلة .

الفلسفة ضمن تصور فلاسفة كفتجنشتين وآير وهير وغيرهم هي سقراطية إلى حد . إنها سقراطية فقط إلى الحد الذي تستعمل فيه التحليل للوصول إلى الفهم . ولكنها ليست سقراطية بالنسبة لغايتها الأخيرة ، ولا بالنسبة للأشياء التي يجب أن تشكل موضوعات الفهم الفلسفي . فالغاية الأخيرة للفلسفة ليست خلق انسان فاضل ، كما هي عند سقراط ، وموضوعات الفهم الفلسفي ليست ، كما كانت لسقراط ، ماهيات معينة . فما تصل إليه الفلسفة عن طريق التحليل هو ، في أفضل حال ، قضايا ميتا ـ لغوية .

من هنا نفهم قول جلبرت رايل Ryle « إن الفلسفة ليست كلاماً على العالم ، بل هي كلام على كلامنا على العالم »[٧] . وإذا كانت الفلسفة كذلك بالفعل ، أي إذا كان هذا هو المعنى الوحيد المشروع للفلسفة ، فلا يجوز أن تكون للفلسفة وظيفة معيارية ـ جوهرية . فما دامت الأسئلة

---

(٥) Richard Mervyn Hare, *Applications of Moral Philosophy* (London: Macmillan, 1972), p. 23.

(٦) المصدر نفسه .

(٧) Gilbert Ryle, *Collected Papers*, 2 vols. (London: Hutchinson Press, 1971).

الوحيدة التي يجوز للفيلسوف طرحها ، بما هو فيلسوف ، هي ذات طابع ميتا ـ لغوي ، فلا يجوز عندها أن يعالج ، من زاوية فلسفية ، أسئلة كهذه : ما النظام الاجتماعي الأفضل لحياة الانسان ؟ هل الرأسمالية نظام مرغوب فيه ؟ هل تحتوي النظرة الاشتراكية على التصور المطلوب للمجتمع الفاضل ؟ ما الأهداف الاجتماعية التي في تحقيقها تحقيق لمصالح الانسان الحقيقية ؟ ما الذي يجب أن يشكل الهدف الأخير أو مجموعة الأهداف الأخيرة للتقدم الانساني ؟ فإن أسئلة من هذا النوع ليست أسئلة ميتا ـ لغوية ، بل أسئلة جوهرية ـ معيارية . فما نستهدفه من وراء طرحها ليس فهم مفهومات معينة عن طريق التحليل اللغوي أو المنطقي أو عن طريق ممارسة الديالكتيكية السقراطية ، بل الوصول إلى نظرة واضحة وصحيحة حول المبادىء التي يجب أن توجه الانسان على صعيدَيْ التنظير والممارسة في اتجاه تحقيق حياة أسمى وأنبل وأغنى .

من الواضح ، إذا ، أن الهدف من وراء طرح أسئلة من النوع السابق هو هدف معياري ـ جوهري ، وهو ما لا يمكن أن يكون هدفاً من أهداف الفلسفة ، حسب التصور التحليلي ـ اللغوي للفلسفة . فإن هذا التصور يحصر دور الفيلسوف ، فيما يختص بأسئلة من النوع المشار إليه ، في تحليل الطبيعة المنطقية أو اللغوية لأسئلة كهذه . فهو لا يجوز له ، كفيلسوف ، أن يعمل على الإجابة عن هذه الأسئلة ، بل أن ينخرط فيما هو سابق منطقياً على هذا الأمر الأخير ، أي في محاولة فهم الطابع المنطقي لهذه الأسئلة وشروطها الدلالية ، ومحاولة الكشف عن مدى قابليتها للفهم وعن المعايير المنطقية أو اللغوية التي يخضع لها طرح أسئلة من هذا النوع . وهذه الأمور كلها تدخل في دائرة المسائل الميتا ـ ايديولوجية بحكم ارتباطها في هذه الحالة بمعالجة مسائل ايديولوجية على صعيد ميتا ـ لغوي .

ليس هذا التصور اللغوي ـ التحليلي للفلسفة هو التصور الوحيد الذي يضع حائلاً نظرياً بين الفيلسوف والتفلسف على صعيد ايديولوجي ـ سياسي . فإن القرن العشرين ، كما وصفته في دراسة سابقة ، هو « قرن لا أنسنة الفلسفة »[8] . فإذا كانت الفلسفة قد تحولت على أيدي الوضعيين أو التحليليين ، بعامة ، إلى نشاط ميتا ـ لغوي محايد ، معيارياً وايديولوجياً ، فإنها قد تحولت على أيدي الوجوديين والفينومينولوجيين إلى أداة للكشف والوصف . فالاتجاه الوجودي ـ الفينومينولوجي يعتمد ما صار يعرف في أوساط هؤلاء الفلاسفة بـ « المنهج الوصفي » . فما يريده الوجودي هو كشف واضاءة الوضع الانساني ، كما هو في واقعه الانطولوجي ، لا تكوين رؤية أو تصور شامل لما يجب أن يكون عليه الوضع الانساني . فما حاول أن يفعله فيلسوف كهيديغر أو سارتر هو تطبيق المنهج الفينومينولوجي الوصفي على موضوعات وجودية معينة قاصدين من وراء ذلك اضاءة الوضع الانساني والكشف عن البنى الانطولوجية الأخيرة للوجود الفردي . إن الوجودية ، بهذا المعنى ، صارت محاولة منهجية لاستكشاف مقولة الفرد . ومفهوم الفلسفة الذي نستخرجه من

---

(٨) عادل ضاهر ، « من النظرة الغيبية إلى النظرة الثورية ، » مواقف ، العدد ٧ (١٩٧٠) ، ص ٢٤ .

ممارسات الوجوديين الفلسفية هو مفهوم يضع الشؤون المعيارية ، بعامة ، والسياسية والايديولوجية ، بخاصة ، خارج اطار الفلسفة . والفينومينولوجيا ، في شقها الهوسرلي الخالص ـ شقها غير الوجودي ـ هي محاولة منهجية لتحليل البنى الأخيرة للوعي والخصائص الجوهرية للتجربة ، من أجل الوصول إلى المعطيات الخالصة ، أي المعطيات المعراة من كل اضفاءات المعرفة الانسانية على مختلف أنواعها . ففي مقاله The Idea of Phenomenology ، لا يترك هوسرل مجالاً للشك في أن المشكلة الأساسية لنقد المعرفة هي الوصول إلى وضع يسمح لنا بأن نحدس ماهية المعرفة ، وأن نصل ، بالتالي ، إلى أن نرى رؤية عيانية مباشرة كيف يكون الادراك الصحيح واقعة لا يمكن الشك فيها ، حتى نظرياً[٩] .

هدف الفلسفة ، إذاً ، هو الكشف الحدسي عن البنى الأخيرة للمعرفة ، بعامة ، وعن الموضوعات الخالصة ـ الماهيات ، في لغة هوسرل ـ التي يشكل الادراك العياني المباشر لها الأساس النهائي لكل معرفة صحيحة . هنا تتوحد الفلسفة بالابستمولوجيا : تصير علم العلوم ، أي المنهج الناظم لها جميعاً . ومن الواضح أنه ، حسب هذا التصور للفلسفة ، لا يمكن ، حتى نظرياً ، أن تدخل ضمن دائرة المسائل الفلسفية أسئلة لها مساس بحياة الانسان ومصيره ، بتطلعاته وأهدافه . ولذلك فإن التصور الوجودي ـ الفينومينولوجي للفلسفة وكذلك التصور الفينومينولوجي الخالص لها يصلان إلى النتائج نفسها التي يصل إليها التصور التحليلي ـ اللغوي ، لجهة تحييد الفلسفة معيارياً ، وبالتالي ، سياسياً وايديولوجياً . وما شهدناه في الغرب في هذا القرن من انحدار كبير للفلسفة الاجتماعية والسياسية ليس إلا تعبيراً صارخاً عن هذه النزعات الفلسفية العاملة ، عن وعي أو غير وعي ، بمبدأ فتجنشتين : على الفلسفة أن تترك كل شيء كما هو .

هل يختلف وضع الفلسفة عندنا ؟ الجواب ، في نظري ، هو بالنفي . جوابنا ليس مبنياً على ما كتبه المشتغلون في الفلسفة عندنا حول طبيعة الفلسفة ، لأننا نادراً ما نجدهم يطرقون موضوعاً كهذا . إنه ، بالأحرى ، مبني على مسح عام للقضايا التي تستأثر باهتمام المشتغلين في الفلسفة عندنا . هذه القضايا ، كما لا يخفى عن أي مطلع على الكتابات الفلسفية في عصرنا الحاضر ، لا تختلف عن القضايا التي تثار في الفلسفة الغربية اليوم ، وهي ، في مجملها ، قضايا من النوع الذي ينطوي على النظر إلى الفلسفة على أنها شأن ميتا ـ علمي وميتا ـ اخلاقي وميتا ـ ايديولوجي طبعاً ليس بيننا فلاسفة كثيرون يتصدون لأية مشكلات فلسفية . فمعظم المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب يقوم بدور الشارح للفلسفة السابقة أو الحاضرة ، ومن النادر أن نجد بينهم من يثير أية قضية فلسفية بقصد معالجتها معالجة جديدة أو القاء ضوء جديد عليها . والأهم من كل هذا بالنسبة لأغراض بحثنا هنا ، أنه من النادر جداً ، عندما نجد محاولة لاثارة مشكلة فلسفية في كتابات فلاسفتنا ، أن نواجه بقضايا

---

(٩) Edmond Husserl, «The Idea of Phenomenology,» in: William P. Alston and George Nakhnikian, eds., *Readings in Twentieth Century Philosophy*(London: Macmillan, 1963), pp.236-248.

ذات طابع معياري ـ جوهري . فإذا أثيرت قضايا فلسفية ، وهو أمر نادر ، فإنها عادة من النوع التقليدي : هل تتعارض الحرية مع الحتمية ؟ هل الكون روحي أم مادي في أساسه ؟ ما الحل لاشكالية علاقة الجسم بالعقل ؟ هل يمكن البرهنة على وجود الله ؟ ما هو التفسير العلمي ؟ ما هو النموذج السببي في التفسير؟ هل العالم واحد أم متعدد؟ أيهما أصوب الاسمية أم الواقعية ؟ ما هو الخير ؟ الواجب ؟ ما هي الضرورة الانطولوجية ؟ هل تجد المعرفة أساسها الأخير في الملاحظة التجريبية ؟ باختصار ، إذا أثيرت قضايا فلسفية ، فهي ، على الأكثر ، اما من النوع الابستمولوجي أو الانطولوجي أو قضايا ميتا ـ علمية أو ميتا ـ أخلاقية أو ميتا ـ لغوية ، بعامة(١٠) .

إن النظرة للفلسفة التي تنطوي عليها ممارسات المشتغلين في الفلسفة عندنا ـ ولا أقول النظرة التي يعلنون عنها ـ تتسم بالسمات التالية : أولاً ، انها نظرة ترى في الفلسفة نشاطاً تجريدياً يدخل اما ضمن اطار الانطولوجيا الوصفية أو ضمن اطار التحليل ، بمعنى من معانيه ، نشاطاً يلتزم ، عن وعي ، الحياد في كل الشؤون التي لها مساس بحياة الانسان ، بتطلعاته وأهدافه . فهي ، من هذا المنظور ، غير ذات نتائج جوهرية ـ معيارية . ثانياً ، انها نظرة لا توجه نحو دراسة الدور الايديولوجي للفلسفة . فخرافة الحياد التي تنطوي عليها السمة الأولى تحجب عن فلاسفتنا العرب الوظائف الايديولوجية لكتاباتهم الفلسفية ، وترسخ في أذهانهم باستمرار أن ما يقومون به ، بوصفهم فلاسفة ، هو شيء شبيه بالعلم ، وإن لم يكن علماً بالمعنى الفني للكلمة . وهكذا فلا يشجع هذا التصور للفلسفة أي ميل للنظر إلى الخلافات الفلسفية على أنها تنطوي على خلافات ايديولوجية ، بالعكس ، فإنه لا يشجع على النظر إلى الخلافات الأخيرة سوى على أنها كالخلافات العلمية . ثالثاً ، إن النظرة المعنية للفلسفة تنم عن نزعة علموية ، أي نزعة تتخذ من المعرفة العلمية نموذجاً لكل أنواع المعرفة ، ولا تقف ، بالتالي ، من العلم موقفاً نقدياً ، بل إن العلم يصير المعيار لكل نقد . رابعاً ، إنها نظرة تجرد العقلانية من شروطها السياسية والاجتماعية ، فلا تتعرض إلا في النادر لكيفية ارتباط نشأة وتطور المعرفة والعقلانية ، بعامة ، بما يسميه مانهايم « الشروط

---

(١٠) إن التعميم الذي نطلقه على الممارسة الفلسفية عندنا لا ينطبق فقط على كتابات كبار المشتغلين بالفلسفة عندنا من امثال يوسف كرم وزكي نجيب محمود وزكريا ابراهيم وعبدالرحمن بدوي ، بل ينطبق أيضاً على المساقات الفلسفية التي تدرس في جامعاتنا . فهذه المساقات تبتعد ، على العموم ، ابتعاداً تاماً أو شبه تام عن الفلسفة السياسية والاجتماعية في جانبها المعياري ـ الجوهري . كذلك نجد تأييداً للتعميم المعني في الرسائل الفلسفية التي تقدم في جامعاتنا لنيل درجة الماجستير أو الدكتوراه . إنه لأمر نادر جداً أن نجد بين هذه الرسائل اهتماماً بقضايا ذات طابع معياري ضمن اطار الفلسفة السياسية والاجتماعية . وحتى الفلاسفة العرب الذين يتصدون لمشكلات سياسية واجتماعية كالدكتور صادق جلال العظم ، مثلاً ، لا يفعلون هذا ، على العموم ، بوصفهم فلاسفة ، بل بوصفهم مواطنين لهم اهتمام بهذه القضايا . بمعنى آخر ، فإنهم ، في تصديهم لهذه المشكلات ، لا يُعملون فيها أدواتهم الفلسفية ، بل يتعاملون معها وكأنها ليست قابلة لأن تعالج من منظار فلسفي ، بل لأن تعالج من منظار سوسيولوجي أو سياسي أو اقتصادي لا تطاله الفلسفة .

الوجودية »[١١] ، ولا لكيف تساعد أو تؤخر شروط من النوع الأخير تقدم المعرفة وانتشار العقلانية . خامساً ، إن هذه النظرة ، وبعامل السمة الرابعة ، تنزلق بالفيلسوف نحو مزالق التخارجية ، فتستبعد من دائرة اهتمام الفيلسوف حقولاً معرفية كثيرة ، وبخاصة علم الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس ، مما يجعل فلاسفتنا يتعاملون مع المفهومات التي تعنيهم تعاملاً تجريدياً خالصاً ، وكأن مضامينها ومدلولاتها الاقتصادية أو الاجتماعية أو النفسية هي ، وفي كل الأحوال ، اضفاءات خارجية على هذه المفهومات يمكن تجريدها منها دون المساس بدلالاتها الأساسية . سادساً ، إن النظرة المعنية للفلسفة تحول الفلسفة إلى شأن احترافي وأكاديمي بصورة خالصة ، أي تجعل الفلسفة شأناً من اختصاص فئة محدودة من المحترفين الذين لا يشعرون سوى باللامبالاة ، وغالباً بالازدراء ، تجاه حاجة الجماهير لنظرة أو رؤية شاملة متماسكة للكون والفن والحياة . فلا يوجد في هذا التصور للفلسفة أي ميل للاعتراف بأن هناك ضرورة انسانية في أن يتوجه الناس ، بعامة ، وليس المحترفون فحسب ، نحو خوض غمار الفلسفة بمعنى من المعاني بحثاً عن معنى لحياتهم . سابعاً ، إن النظرة السائدة للفلسفة عندنا تنم عن نزعة معادية للتاريخ بشكل غير معقول البتة ، فلا نجد بين فلاسفتنا من يتصدى بشكل جدي لكيفية تكون فكرنا الفلسفي ومدى تأثره بالاطار التاريخي ـ الاجتماعي الذي نشأ ضمنه . ولذلك فنادراً ما نجد بين فلاسفتنا أي وعي لما دعا إليه فلاسفة كهيغل وديوي وكولينغوود ولوكاش بالنسبة لضرورة الاهتمام بحاجتنا إلى تطوير مقولات وأدوات فلسفية لغرض فهم واظهار البعد التاريخي لفكرنا وإلى أي مدى هو مشروط بالظروف التاريخية والثقافية المتغيرة .

إن هذه النظرة للفلسفة التي تنطوي عليها ممارسات الفلاسفة عندنا تحتوي على مفارقة هائلة . إنها ، من جهة ، توحي بأنه ليس للفلسفة ـ أو ، الأصح ، لا يجوز أن يكون للفلسفة ـ دور ايديولوجي . على الفيلسوف ، بما هو فيلسوف ، أن يتبنى الحياد بالنسبة للايديولوجيات المتصارعة . إن القضايا الأساسية التي يجب أن تستأثر باهتمامه والتي هي القضايا المحورية للفلسفة هي من النوع الابستمولوجي أو الانطولوجي أو المنطقي أو الميتا ـ ايديولوجي أو الميتا ـ أخلاقي أو لغوي ، بعامة . ولكن هذه النظرة للفلسفة ، من جهة ثانية ، تشكل ، وعلى الرغم من اعلان أصحابها تمسكهم التام بالحياد الايديولوجي ، تشكل ترسيخاً للايديولوجيا السائدة ، فترفع القناع عن وجهها الايديولوجي فيما يتشدق أصحابها بالحياد الايديولوجي .

ولكن لماذا ـ قد يتساءل البعض ـ نصر على حسبان هذه النظرة للفلسفة ترسيخاً للايديولوجيا السائدة ؟ فإذا كانت هذه النظرة تجعل الفلسفة بحثاً متجرداً عن الحقيقة المجردة ، أي تجعلها شيئاً شبيهاً بالعلم ، فكيف يمكن أن تنطوي على موقف ايديولوجي ،

---

(١١) Karl Manhein, «The Sociology of Knowledge,» in: Brodbeck May, ed., *Readings in the Philosophy of the Social Sciences* (London: Macmillan, 1968).

محافظ أو ثوري ؟ كيف يمكن أن يشكل بحث الفيلسوف ، مثلاً ، عن طبيعة التفسير العلمي أو المكونات الأخيرة للواقع أو طبيعة الكليات أو طبيعة علاقة العقل بالجسم أو طبيعة الخير والشر أو الأساس الأخير للمعرفة ، كيف يمكن أن يشكل هذا البحث التزاماً بأية نظرة ايديولوجية أو دعماً أو ترسيخاً لأي موقف سياسي أو حتى أن يكون ذا مصاحبات ايديولوجية ؟ ألا يكون قولنا إنه ينطوي على نظرة ايديولوجية أو يساهم في ترسيخ ايديولوجيا معينة أمراً خارقاً كقولنا ، مثلاً ، إن بحث الفيزيائي عن طبيعة المادة وعن القوانين التي تتحكم بمظاهرها ينطوي على نظرة ايديولوجية أو يساهم في ترسيخ ايديولوجيا معينة ؟

لا شك أن أسئلة من النوع الأخير مشروعة . فمن الصعب جداً أن نرى كيف يمكن لبحث الفيلسوف عن الحقيقة ـ على افتراض أنه بحث عقلاني متجرد عن الحقيقة المجردة ـ أن يكون ذا مضامين ايديولوجية من أي نوع . أن يبحث عزمي اسلام ، مثلاً ، في معنى التفسير السببي والعناصر المكونة لما صار يسمى النموذج الاستنباطي في التفسير أو نموذج القانون الشامل أو أن تبحث شفيقة بستكي في هوية الحدث والزمان أو أن يبحث فؤاد زكريا في طبيعة التفكير العلمي والمعايير التي تفصل بين ما هو علمي وما هو غير علمي أو في العلاقة بين العلم والحرية أو أن يبحث عادل ضاهر في معنى الضرورة الانطولوجية وامكانية تطبيق هذا المفهوم على الوجود الآلهي دون رده إلى مفهوم الضرورة المنطقية ، أن يبحث أي من هؤلاء الفلاسفة في موضوعات من هذا النوع هو ، كما يبدو ، أبعد ما يكون عن الشؤون الايديولوجية . فمن الصعب جداً أن نرى كيف يمكن لبحوث من النوع المشار إليه أن ترتبط ، حتى بصورة غير مباشرة ، بأية قضايا ايديولوجية .

أول ما يتبادر إلى ذهني في تعليقي على المسألة الأخيرة هو أن المعقولية الظاهرة للتساؤلات السابقة هي واحد من الأدلة التي يمكن اللجوء إليها للكشف عن مدى تورط الفلاسفة عندنا في استعمال مقولات ومفهومات لا تخدم سوى القوى المسيطرة على المجتمع . فهذه التساؤلات لا تبدو معقولة لنا إلا لأننا نميل بشكل قاطع للفصل بين ما هو تجريدي وتأملي وما هو واقعي ، بين ما هو معياري وما هو غير معياري ، أي بين عالم القيم وعالم الحقائق ، المجردة منها وغير المجردة . ولأننا نميل بشكل قاطع للفصل بين هذه الأمور ، فلا بد أن نستنكف ، وبشكل قاطع أيضاً ، عن اسناد أية وظيفة ايديولوجية للفلسفة ما دمنا نعدها بحثاً عقلانياً عن الحقيقة المجردة . فبحكم المقولات والمفهومات التي نتعامل معها هنا ، لا يمكننا أن نرى في النزعة التجريدية أو التأملية لدى الفلاسفة قناعاً لنزعات سياسية واجتماعية وأخلاقية . ولكن كما سنوضح في سياق هذه الدراسة فإن المفهومات والمقولات المعنية تنطوي على نظرة ايديولوجية محافظة للعقل .

لنترك المسألة الأخيرة جانباً الآن ، ولنعد إلى السؤال : كيف يمكن لاهتمامات فلسفية كالتي أشرنا إليها أن ترتبط بأية قضايا ايديولوجية ؟ إنها ، في نظري ، ترتبط بقضايا

ايديولوجية عن طريق كونها اما ترسخ في أذهان الناس تصوراً ايديولوجياً للفلسفة أو تنطوي على هذا التصور الأيديولوجي للفلسفة .

لنتناول الآن كيف يمكن لبحوث فلسفية كالتي أشرنا إليها أن ترسخ مفهوماً ايديولوجياً للفلسفة . حتى نعالج هذه المسألة بصورة فعالة ، يجب أن نركز على النتائج المحتملة لهذه البحوث كمجموعة وعلى التأثير التراكمي الذي يمكن أن ينتج عن تكرار قيامنا ببحوث من هذا النوع دون أنواع أخرى . إن الصعوبة في تمثل أية نتائج ايديولوجية لبحوث من النوع الذي يعنينا تكمن ، في المقام الأول ، في عدم نظرنا إلى النتائج المترتبة عليها كمجموعة أو النتائج المترتبة على كونها تطغى ، من حيث كونها تمثل نوعاً معيناً من البحوث ، على كل الأنواع الأخرى من البحوث الفلسفية . فعندما نتناول بحثاً في طبيعة التفكير العلمي ، مثلاً ، فعدا عن كون بحث من هذا النوع له ضروراته غير الايديولوجية ، فإنه إذا أخذناه بمفرده ، يبدو مستحيلاً أن نحدد ما هي النتائج الايديولوجية التي يمكن أن تترتب عليه . أن أقول لك ما هو التفكير العلمي وما هي معاييره وكيف يفهم التفسير في العلم وما هي القضايا التي تثار حول الأمور المنهجية في العلم ، أن أقول لك أي شيء من هذا دون اتخاذ موقف من العلم ، مادح أو ناقد ، هو أن أفعل شيئاً يصعب أن تترتب عليه بمفرده أية نتائج ايديولوجية . ولكن لنفترض الآن أننا نتعامل ، ليس مع بحث بمفرده في أمور كالتي تعنينا هنا ، بل مع طائفة من هذه البحوث ، بل لنذهب إلى أبعد من ذلك ، لتوضيح وجهة نظرنا ، ولنفترض أن هذه الطائفة من البحوث هي النوع الذي يطغى على البحوث الفلسفية منذ فترة طويلة ، هل يمكننا ، في هذه الحالة ، إلا أن نسلم ، على الأقل ، باحتمال أن تكون لهذه الظاهرة (أي ظاهرة تكرار بحوث من النوع المشار إليه ولفترة طويلة) نتائج ايديولوجية ؟ بمعنى آخر ، إذا وجدنا أن الفلاسفة في فترة معينة وفي مجتمع معين لا يختارون موضوعات لبحوثهم سوى ما يتعلق بالعلم والتفكير العلمي ومعاييره وما أشبه ذلك ، أفلا يحتمل للمتلقي (قارىء هذه البحوث) أن يصل في المدى البعيد ، إلى تصور الفلسفة على أنها مجرد خادمة للعلم ؟ هذا المتلقي ، كما يجب ألا يخفانا ، هو فيلسوف المستقبل الذي لا يزود ، في هذه الحالة ، إلّا بنظرة ايديولوجية للفلسفة . من الواضح هنا أنه حتى لو كان كل بحث من البحوث التي تعنينا هنا لا يعبر عن أية دوافع ايديولوجية خفية أو معلنة لدى صاحبه ، بمعنى أنه اتفق أن كل باحث من الباحثين المعنيين لا دافع لديه سوى توضيح طبيعة التفكير العلمي وما ينطوي عليه هذا التفكير من معايير ، حتى في هذه الحالة يجب أن نسلم ، على الأقل ، باحتمال أن تكون للظاهرة المعنية نتائج ايديولوجية .

بامكاننا الآن أن نعمم أكثر . إذا وجدنا ، مثلاً ، بين ظهرانينا ، ولفترة لا يستهان بها ، أن القضايا التي تثار على صعيد فلسفي هي إما من النوع الابستمولوجي أو المنطقي أو الأنطولوجي أو الميتا ـ علمي ، أي أن القضايا التي من النوع الأخير أو ما يماثله تحتل مركز الصدارة في ممارسة الفلاسفة ، فلا تظهر أية قضايا معيارية ـ جوهرية على صعيد هذه الممارسة ، فما هو في هذه الحالة ، احتمال أن يتصور المتلقي ، الذي سيكون فيلسوف

المستقبل ، إن الفلسفة هي ، بالاضافة إلى كونها أداة للتحليل والوصف ، أداة للنقد والتقويم ، نقد المجتمع وتقويم مؤسساته ؟ كذلك ما هو الاحتمال في أن يطور المتلقي نظرة للعقل تعطيه دوراً معيارياً ـ جوهرياً ، أي نظرة تتخطى حدود ما صار يسمى « بالعقلانية المنهجية » ؟ الجواب في الحالتين هو أن الإحتمال ضعيف جداً . فإذا كانت الفلسفة التي يفترض فيها أن تشكل نموذجاً للعقلانية تتردد في معالجة أسئلة معيارية جوهرية ، بل تستنكف متشامخة عن معالجة هذه الأسئلة ، فما الذي يمكن أن يستنتجه من هو على احتكاك بالفلسفة ، في هذه الحالة ، سوى أن الشؤون المعيارية الجوهرية ليست من اختصاص الفلسفة ، أي ليست شأناً عقلانياً ؟ وفي هذا تصور للفلسفة وتصور للعقل أبعد ما يكونان عن الحياد الايديولوجي ، كما سيتضح في سياق هذه الدراسة .

إن هذا التصور للفلسفة وللعقل معها هو أيضاً ما تنطوي عليه ممارستنا للفلسفة في المجتمع العربي . فالمسألة الأساسية هنا هي أنه ليس من قبيل المصادفة أن ينخرط فلاسفتنا في بحوث فلسفية هي ، على العموم ، أبعد ما تكون عن نظرة هوركهايمر للفلسفة والتي عبر عنها بقوله : « إن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة تكمن في نقدها لما هو سائد »(١٢) . فالانصراف كلياً إلى بحوث من النوع الانطولوجي أو الابستمولوجي أو الميتا ـ أخلاقي أو المنطقي أو الميتا ـ علمي وما أشبه ذلك ليس بعيداً فقط عن تصور هوركهايمر للفلسفة ، بل إنه تعبير عن نظرة مغايرة للفلسفة ، نظرة لا ترى في الفلسفة نشاطاً يستهدف منع « الانسانية من اضاعة نفسها في تلك الأفكار والنشاطات التي يغرسها التنظيم القائم للمجتمع في أعضائه »(١٣) . فليست وظيفة الفلسفة ، من هذا المنظار ، مساعدتنا للوصول إلى فهم أعمق للمؤسسات القائمة وأغراضها ومدى عقلانية الأفكار المسيطرة ومعقوليتها وإلى أي حد يمكن تسويغها . لسنا ندعي هنا أن كل من ينخرط في بحوث فلسفية من النوع الذي يعنينا ينطلق من هذه النظرة المغايرة للفلسفة التي تجردها من وظيفتها الاجتماعية . إن كلاً منا لا يقصد منه تفسير حالات فردية بل ظاهرة اجتماعية . والظاهرة الاجتماعية المقصودة هنا هي خلو النشاط الفلسفي في الوطن العربي عموماً من اهتمامات نقدية إلا في حالات نادرة جداً . إن لدى فلاسفتنا ، على العموم ، ميلاً واضحاً لعدم التعرض لأية أسئلة جوهرية ـ معيارية ولعدم المساس بالايديولوجيا السائدة في أي جانب من جوانبها ، الأمر الذي لا يمكن تفسيره إلا من طريق افتراض كون النظرة السائدة للفلسفة في أوساط فلاسفتنا العرب عموماً هي النظرة المغايرة لنظرة هوركهايمر . إذا اتضح لنا الآن أن هذا الاهتمام الزائد بالقضايا الانطولوجية والابستمولوجية وما أشبه ذلك وأن هذا الاهمال الفاضح للقضايا المعيارية ـ الجوهرية ما هما إلا تعبير عن نظرة معينة للفلسفة تجردها من وظيفتها الاجتماعية ، فهل يمكننا بعد ذلك أن نبرىء النشاط الفلسفي المعبر عن هذه النظرة من تهمة الانحياز للايديولوجيا السائدة ؟

---

(١٢) Max Horkheimer, «The Social Function of Philosophy,» *Radical Philosophy,* vol. 3 (Winter 1972), p. 12.

(١٣) المصدر نفسه .

هنا لا بد من التنبيه إلى أننا لا نقصد أن نقول إن الممارسة الفلسفية التي توجهها النظرة غير النقدية للفلسفة تشكل ترسيخاً مقصوداً للنظام القائم أو تعبر عن انحياز واعٍ إلى الايديولوجيا السائدة . فالمسألة ذات الأهمية لنا ليس ما يحرك الفلاسفة على صعيد الشعور أو حتى اللاشعور ، فلسنا هنا في معرض تقصي العوامل البسيكولوجية ، الشعورية منها وغير الشعورية ، التي تفسر الممارسة الفردية لأي فيلسوف عربي ، بل ما يهمنا هو الظاهرة التي أشرنا إليها ، ظاهرة عزوف الفلاسفة عندنا ، كنظرائهم في الغرب ، عن القضايا المعيارية ـ الجوهرية . وما نريد التأكيد عليه هو أن هذه الظاهرة ، في تجسيدها لنظرة غير نقدية للفلسفة ، تخدم الايديولوجيا السائدة أفضل خدمة . فإذا لم تكن مهمة الفيلسوف ، من هذا المنظار ، النقد الاجتماعي أو تكوين مثل جديدة للانسان أو البحث عن أسس جديدة لتنظيم المجتمع ، لأن هذه الأمور ، كما يفترض العاملون وفق التصور المعني للفلسفة ، لا تدخل ضمن اطار البحث العقلاني عن الحقيقة ، إذن فالنتيجة الأخيرة لهذا الموقف ليست فقط وضع حاجز بين الفيلسوف والسياسات الثورية ، بل بين العقل وهذه الأخيرة أيضاً . ولكن الا يشكل هذا الموقف حكماً على كل سياسة ثورية بأنها سياسة تعسفية ؟ وماذا يمكن أن تكون النتائج الاجتماعية لهذا الموقف الفلسفي سوى تجريد البشر من أي مسوغ عقلاني للعمل على تغيير أو تثوير المجتمع ولجم أية نزعة لديهم لتخطي الوضع القائم ؟ وإذا كانت هذه هي بعض النتائج الممكنة لهذا الموقف ، فكيف يمكننا ، في هذه الحالة ، أن نعده محايداً ، ايديولوجياً ، ألا وهو الموقف الذي يرسخ ، على صعيد نتائجه الاجتماعية الممكنة ، ما هو قائم أروع ترسيخ .

قد يعترض البعض على تحليلنا على أساس أن النظرة المعنية للفلسفة ، وإن كانت لا تشجع على الانخراط في التفكير في القضايا الكبرى للانسان ، لا تشكل تثبيتاً لما هو قائم ، لأنها لا تتعارض ، بالضرورة ، مع نزعة الانسان نحو اصلاح أو تحسين وضعه الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو التربوي . بمعنى آخر ، إن الروح التي تغرسها في نفوس الناس النظرة للفلسفة المقصودة من نقدنا تتعارض فقط مع الميل للتفكير في قضايا كبرى تتعلق بالغايات النهائية التي يفترض فيها أن تشكل معايير مطلقة للنظر والممارسة على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ، ولكنها لا تتعارض مع أي ميل لدينا لاصلاح شؤون حياتنا بصورة جزئية وتدرجية على ضوء أهدافنا القريبة والمتفق عليها . إن هذا الميل الأخير ، باعتباره شيئاً يعبر عن ذاته في « سياسة التكيف والتغيير الجزئي »[١٤] ، هو ، في نظر أصحاب الموقف الذي نعالجه هنا ، مظهر من مظاهر العقلانية المنهجية التي تتفق كلياً ، في رأيهم ، مع اصرارهم على تحييد الفلسفة ايديولوجياً .

ولكن هل « سياسة التكيف والتغيير الجزئي » الموجهة بمبدأ العقلانية المنهجية هي فعلاً

---

(١٤) P.H. Partridge, «Politics, Philosophy, Ideology,» in: Anthony Quinton, ed., *Political Philosophy* (London: Oxford University Press, 1967), pp. 40-46.

سياسة محايدة ايديولوجياً ؟ وإذا كان الجواب بالنفي ، فكيف يمكننا في هذه الحالة أن نعد تلك النظرة للفلسفة التي لا تتعارض مع هذه السياسة وحسب ، بل تشجع أيضاً على الانخراط فيها كبديل من السياسة الثورية ـ كيف يمكننا أن نعد تلك النظرة محايدة ايديولوجياً ؟

لا شك أن سياسة من النوع الذي يتطلب أفعالاً تستهدف التدرج في الاصلاح والتغيير هي ، كما نبهنا ماركس ، سياسة تحتم قبول خصائص معينة لبنى النظام القائم كثوابت وقبول عناصر أخلاقية وايديولوجية معينة كامنة في هذه البنى[١٥] . لتوضيح هذه المسألة ، يجب أن نتطلق ، أولاً ، من بعض المصادرات السوسيولوجية . إذا أخذنا أي مجتمع من المجتمعات كبداية للبحث ، نجد أنفسنا أمام بنى معقدة تتجلى في مؤسسات ثقافية ـ اجتماعية ـ سياسية مترابطة . اننا نجد ، بصورة خاصة ، مؤسسات مؤصلة تأصيلاً أساسياً في حياة المجتمع وعادات معينة للتفكير الأخلاقي ، الغاية منها حماية عناصر المجتمع المهمة ، بحيث أنها في سياق تحقيقها لهذه الغاية تحدد ، بالضرورة ، الأهداف والوسائل وأنواع التغيرات الاجتماعية الممكنة من ضمنها . وهي ، في تحديدها هذه الأمور ، تستهدف عدم حصول تغييرات شاملة مفاجئة من شأنها أن تعرض هذا المجتمع لعدم الاستقرار . قبول « سياسة التكيف والتغيير الجزئي » ، بوصفها سياسة ثابتة وليست مؤقتة ، يعني قبول هذه المؤسسات والقيم المرافقة لها والعمل من ضمنها ، أي بمعنى آخر قبول الاطار الايديولوجي العام للمجتمع المعني . فتبني هذه السياسة ، باعتبارها سياسة ثابتة ، وتطبيقها تطبيقاً ذا معنى يستلزمان تبني الموقف المعياري القاضي بضرورة عدم المساس بالمؤسسات الأساسية للمجتمع وبالتالي عدم استهداف ما يتنافى مع الاطار الايديولوجي العام للمجتمع . وأن نقول إن هذا الموقف غير محايد ايديولوجياً هو من قبيل تحصيل الحاصل ، ليس إلا .

إذا صح ما نقوله حول عدم امكان تحييد « سياسة التكيف والتغيير الجزئي » ايديولوجياً، فلا مهرب عندها من الاستنتاج بأن عدم الحياد الايديولوجي هو أيضاً من نصيب تلك النظرة للفلسفة المحتضنة لهذه السياسة . فإن هذه النظرة للفلسفة ، كما رأينا ، ترى ضرورة حسبان المواقف الثورية مواقف تعسفية لعدم امكانية الاختيار بينها اختياراً عقلانياً ، بينما ترى في « سياسة التكيف والتغيير الجزئي » تعبيراً عن عقلانية منهجية أو تقنية . ولذلك فإن ما تستلزمه منا هذه النظرة بصورة غير مباشرة هو أن نفضل النهج الاصلاحي على النهج الثوري في كل الحالات التي نكون مدعوين فيها للاختيار بين الاثنين . ولكن هذا يعني أن هذه النظرة للفلسفة تسوغ الانخراط في « سياسة التكيف والتغيير الجزئي » دون أية سياسة أخرى ، فتخلع القناع عن وجهها الايديولوجي في الوقت الذي تظهر فيه انحيازها للنهج الاصلاحي باسم الحياد الايديولوجي .

رأينا أن تبني « سياسة التكيف والتغيير الجزئي » تحت ستار التعلق بمبدأ العقلانية

---

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٤٥ .

المنهجية ما هو إلا تعبير عن موقف ايديولوجي محافظ . فالتشبث بمبدأ العقلانية المنهجية ما هو في حقيقته إلا تشبث بالمبدأ المعياري ـ الايديولوجي : لا يجوز أن نستهدف تحقيق ما لا ينسجم مع الاطار الايديولوجي العام للمجتمع . وهذا واضح من اصرار أصحاب السياسة المعنية على أن الأهداف التي يمكن تحقيقها في ظل مبدأ العقلانية المنهجية هي التي لا تثير أية أسئلة ذات طابع ايديولوجي والتي لا يستوجب تحقيقها ، بالتالي ، الانخراط في أي نقد ايديولوجي ، تمهيداً للعمل على تحقيقها . ولذلك فاختيار هذه الأهداف بالذات هو ، بمعنى أساسي ، اختيار ايديولوجي : إنه اختيار لعدم المساس بالنظرة الايديولوجية السائدة ، وهو ، لذلك ، تثبيت لهذه النظرة .

يظهر الطابع الايديولوجي المحافظ للنظرة التي نعالجها في موقفها من العقل . هذا الموقف يعكس النزعة العلموية الجامحة التي شهدنا طغيانها في الغرب منذ ظهور الوضعية . إن قصر الفلسفة على الشؤون الانطولوجية والابستمولوجية والميتا ـ علمية والميتا ـ أخلاقية وما أشبه ذلك واخراج الشؤون المعيارية ـ الجوهرية من دائرة اهتمام الفلاسفة ينطويان على نظرة للعقل أقل ما يقال فيها أنها من أنجح الوسائل التي يمكن للأيديولوجيات السائدة عندنا استعمالها للحفاظ على ذاتها . إن هذه النظرة تتخذ من العلم نموذجاً للعقلانية ، فتجعل من غير الجائز للفكر أن يتحرك في اتجاهات غير التي ترسم حدودها المعايير العلمية ، بالمعنى التجريبي والصوري للعلم . إنها ، بمعنى آخر ، تفترض أنه لا يجوز للفكر ، من منظار عقلاني ، أن يتجاوز فيما ينتجه ما يخضع اما لمبدأ التطابق مع الواقع أو لمبدأ الترابط المنطقي ، أي مبدأ التناقض ، لأن عالم الحقائق ، أصلاً ، لا يمكن أن يحتوي إلا على حقائق تجريبية ومنطقية وما شابهها . ولكن بما أن الواقع ، من الزاوية المعيارية ، لا يظهر إلا كحقل للفاعلية الانسانية المحولة ، كحقل من الامكانات الموضوعية التي يجب الاختيار بينها ، وليس كمجرد واقعية ، وبما أن المفهومات المعيارية ، بالتالي ، مفهومات متعالية ، أي مفهومات لا ترضخ للمبدأ القاضي بضرورة مطابقة الفكر مع الواقع ، وبما أنها أيضاً ليست مفهومات قَبْلية ، إذن يصير من الواضح ، بالنسبة لهذه النظرة في العقل ، أنه لا معنى للكلام على حقائق معيارية من أي نوع[١٦] . فما دامت الأحكام المعيارية غير خاضعة للمعايير التجريبية ولا للمعايير المنطقية ، فهي إذن غير خاضعة لمعايير عقلانية من أي نوع ، ولا يمكن ، بالتالي ، اصدار هذه الأحكام من منظار عقلاني .

إننا هنا ، لا شك ، حيال موقف من العقل ينطوي على مفارقة منطقية حادة . فهذا الموقف ، في تقليصه دور العقل وحصره في الشؤون المنطقية والواقعية وابطال مفعوله في الحقل المعياري بحيث لا يتخطى الفكر الذي يفرزه حدود المطابقة مع الواقع ، إنه في هذا ينطلق من مفهوم مسبق للعقلانية يتخذ من العلوم التجريبية والصورية نموذجاً أو معياراً أخيراً

---

(١٦) عالجنا أطروحة الوضعي حول طبيعة الشؤون المعيارية ونقدناها في مكان آخر . انظر : عادل ضاهر ، « الفلسفة والايديولوجيا، » مواقف ، العدد ٤٥ (١٩٨٣) ، ص ١١٠ ـ ١١٥ .

للعقل . إن أي معيار آخر للعقلانية يجيز ، مثلا ، التعامل مع أي مفهوم من المفهومات المتعالية ـ المعيارية أو غير المعيارية ـ معيار مرفوض . ولكن يجب ألا يغيب عن بالنا هنا أن رفض أي معيار بديل للعقلانية يعني في نهاية المطاف حظر التعامل ، على صعيد عقلاني ، مع الشؤون المعيارية . ولكن هذا الحظر ، كما هو واضح ، يقوم على موقف معياري من العقل أو العقلانية . إذن اما الموقف الذي يقوم عليه هذا الحظر عقلاني ، وبالتالي فإن الشؤون المعيارية ليست خارج حدود العقلانية ، مما يبطل هذا الحظر ، واما أن هذا الحظر غير عقلاني (بمعنى Non - Rational وليس Irrational) ولا يمكن ، بالتالي ، تسويغه عقلانياً ، حتى من حيث المبدأ ، مما يعني أن الموقف الذي يقوم عليه هذا الحظر متساو أمام محكمة العقل مع الموقف الذي يبطل هذا الحظر . هذا الحظر ، إذن ، هو إما عقلاني أو تعسفي ، وإن كان الأول ، يبطل ذاته ، وإن كان الثاني ، فلا أفضلية له على « نقيضه » . وفي كلتا الحالتين ، يظل المجال مفتوحاً لتعامل العقل مع المفهومات المعيارية ، فيبطل في ذلك ما أسميته في دراسة سابقة « قانون حظر النشاط المعياري على العقل » .

ولكن ما يهمنا الآن هو ما ينطوي عليه الموقف المعني من العقل من نتائج ايديولوجية . فإن المفارقة الحادة في هذا الموقف تكمن في أنه يخرج التفكير المعياري ، وبالتالي ، الأيديولوجي من دائرة التفكير العقلاني في الوقت الذي تكون فيه عملية الاخراج هذه قائمة على موقف معياري ، بل ايديولوجي ، من العقل . فليست نظرة محايدة ايديولوجياً ، وبالتالي ، معيارياً ، النظرة التي يجب أن تتطابق بموجبها حدود العقل مع حدود الواقع والتي تحرم على العقل ، بالتالي ، تجاوز ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون . إن هذه النظرة ليس لها نتيجة فلسفية سوى انكار وجود تناقضات على صعيد معياري ، لأنها ، في اخراجها الشؤون المعيارية عن دائرة الشؤون العقلانية ، تهيىء لنا أن كل « التناقضات » على صعيد معياري سواء أمام محكمة العقل . ولكن لا يمكن لهذا القول الأخير أن يعني سوى أنها ليست تناقضات على الاطلاق . ولكن هذه النظرة ، في انكارها وجود تناقضات على الصعيد المعياري ، تنتهي إلى نفي وجود تناقضات على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي . وهذا يعني أن موقف أية فئة من الناس من القضايا الاجتماعية ـ السياسية ـ الاقتصادية ، مهما بدا متعارضاً مع موقف آخر لفئة أخرى ، يتساوى أمام محكمة العقل مع هذا الموقف الأخير . هنا ، مثلاً ، يتساوى موقف الليبرالي مع غير الليبرالي أو موقف البورجوازي مع موقف الاشتراكي بحيث لا يكون ممكناً ، حتى نظرياً ، الحسم ، عقلانياً ، بخصوص أي موقف يجب أن نعده الموقف الأصوب أو الأجدر بالتبني .

هذه النظرة مترتبة ، لا شك ، على أي موقف علموي من العقل كالذي نجد آثاره في فلسفتنا الحاضرة . فالموقف الأخير لا يسمح بتطبيق مفهوم التناقض ، على صعيد الفكر ، إلا ضمن اطار القضايا ذات المضمون الصوري أو الواقعي . وبما أن الأحكام المعيارية تنطوي ، بالضرورة ، على مفهومات متعالية ، أي أنها تتجاوز الكائن إلى ما يجب أن يكون ، فإنها

لذلك ذات دلالة لا يمكن ردها إلى عناصر واقعية أو منطقية . وهذا يعني ، من منظار علموي ، أن حكماً مثل « أخير » أو « أحق » أو « أجمل » لا يمكن أن يقابله بين الأحكام المعيارية الأخرى ما يمكن ، حتى نظرياً ، أن يشكل نقيضاً أو ضداً له . والنتيجة المترتبة على هذه النظرة لطبيعة الأحكام المعيارية والتي تنسحب على الواقع هي أن المطالب الاجتماعية المتباينة أو المتعارضة ما هي إلا حوادث أو وقائع متعايشة ضمن اطار الواقع الاجتماعي ، ولا أفضلية ، من منظار عقلي ، لمطلب على آخر . ولذلك فإن انحياز واحدنا أو جماعة منا لمطلب من هذه المطالب دون الآخر ما هو إلا واقعة من جملة الوقائع ولا معنى له وراء ذلك . فالمواجهة بين مطلب وآخر ، مهما كان مضمون كل من هذين المطلبين ، ليست ولا يمكن أن تكون ، حتى من حيث المبدأ ، مواجهة بين حق وباطل أو بين خير وشر أو بين جميل وقبيح . فالحكم على أي مطلب منها على أنه مطلب من أجل الحق أو الخير أو الجمال هو حكم واقع خارج اطار مبدأ التناقض ، أي حكم لا يمكن أن يقابله ، على صعيد الأحكام التي من نوعه ، ما يمكن أن يشكل نقيضاً أو ضداً له . من هنا يتضح كيف يؤدي تبخر التناقضات على صعيد الفكر المعياري إلى تبخرها على صعيد الواقع الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي ، وكيف يؤدي تساوي كل الأحكام المعيارية أمام محكمة العقل إلى تساوي كل المطالب الاجتماعية ، مهما تباينت ، أمام هذه المحكمة ذاتها .

إن هذه النتيجة الأخيرة التي يوصلنا إليها هذا الموقف العلموي من العقل عدا أنها تعكس ، كما رأينا ، موقفاً معيارياً من العقل ، تقدم للقوى الاجتماعية المناهضة لأي عمل تغييري سلاحاً لا نبالغ إذا عددناه من أمضى الأسلحة التي يمكن استعمالها للجم أية نزعة تغييرية أو ثورية . فإذا كانت جميع التناقضات على الصعيد الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي سواء أمام محكمة العقل ، فلا يمكن الاختيار بصورة عقلانية بين المطالب الانسانية المتعارضة ، بغض النظر عن المضمون الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي لأي منها . ولكن هذا يعني ضرورة انسحاب العقل من حقل الصراع الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي . إننا نجد أنفسنا هنا مواجهين مرة أخرى بمبدأ فتجنشتين القائل إن على العقل ـ وبالتالي على الفلسفة ـ ترك كل شيء كما هو . إن هذا المبدأ لا يخلو من نتائج ايديولوجية . إذا نظرنا إلى القيمة الايجابية الكبيرة التي يكتسبها في أذهان الناس ، بعامة ، مفهوم العقل أو العقلانية ، فلا يمكن عندها افراغ المبدأ الأخير من كل مضمون ايديولوجي . إن هذا المبدأ يمكن تحويله إلى سلاح فعال للجم أية نزعة تغييرية ومنح القوى المسيطرة على مقدرات المجتمع فرصة أكبر لترسيخ وتثبيت سيطرتها بصورة أقوى . إن قولنا للناس : إذا أردتم تحكيم العقل والتصرف بصورة عقلانية ، عليكم أن تلزموا الحياد تجاه الصراعات الاجتماعية القائمة ـ تجاه تعارض المثل والأهداف والمصالح الاجتماعية ، وأن تبقوا كل شيء كما هو ، أن قولنا هذا لا يوحي ، من حيث شكله المنطقي الخالص ، بأية معان ايديولوجية . فهو من زاوية صورته المنطقية الخالصة يشكل قضية شرطية متصلة ، ولذلك لا يبدو أنه يحض على فعل أي شيء أو الامتناع عن فعل أي شيء . ولكن إذا نظرنا إلى القيمة المعيارية الايجابية التي يكتسبها مفهوم

العقل أو العقلانية في أذهان الناس ، يصير هذا الكلام ايديولوجياً في الصميم . إذا قلت ، مثلاً ، لشخص أعرف أن (ب) يحتل أعلى المراتب في ميزان قيمهِ : إذا أردت أن تحصل على (ب) ، فعليك أن تفعل (أ) ، فكأني أقول له : افعل (أ) ! كذلك إذا لاحظنا أن العقل يحتل أعلى المراتب في ميزان القيم الانسانية ، يصبح من الواضح أن قولنا للناس : إذا أردتم أن تكونوا عقلانيين ، عليكم أن تلتزموا الحياد تجاه الصراعات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية القائمة هو كقولنا لهم : التزموا الحياد تجاه هذه الصراعات ! والقول الأخير هو قول ايديولوجي في الصميم ، لأن مؤداه هو حض الناس على ترك الأمور كما هي ، أي ترك القوى المسيطرة على المجتمع تمعن وتزداد في سيطرتها .

ليس القصد من وراء تحليلنا السابق أن نهيء للقارىء أن الموقف العلموي من العقل يستلزم النظر إلى الشؤون المعيارية على أنها لا عقلانية بمعنى أن من يتخذ موقفاً معيارياً يخرق شروط العقلانية . فموقف العلموي هو أن الشؤون المعيارية لا تخضع لمعايير عقلانية بمعنى أن من يتخذ موقفاً معيارياً ، كائناً ما كان هذا الموقف ، لا يفعل شيئاً يمكن حسبانه مع أو ضد العقل ، متطابقاً أو غير متطابق مع مقتضيات مبادىء العقل . ولكن هذا الموقف ، لا شك ، يستلزم القول إن من يريد لمواقفه أن تخضع لمعايير عقلانية ، أي أن تكون مواقف يمكن وصفها بأنها عقلانية أو لا عقلانية ، عليه أن يتجنب المواقف المعيارية . من الواضح هنا أن هذه النظرة تحتم حسبان الطابع غير المعياري لموقف ما شرطاً ضرورياً لكونه موقفاً عقلانياً . فلا يمكن لموقف أن يكون عقلانياً إلا إذا خضع ، على الأقل ، لمعايير العقل . وبما أن المواقف المعيارية ، في نظر العلموي ، لا تخضع لهذه المعايير ، إذن لا يمكن لهذه المواقف أن تكون عقلانية . في فهمنا الأمور على هذا النحو الآن لا نغير شيئاً في النتيجة التي أوصلنا إليها تحليلنا السابق . فمن يريد أن يتصرف على نحو عقلاني عليه ، على الأقل ، أن يتصرف على نحو يخضع لمعايير العقل ولكن ما دامت الشؤون المعيارية لا تخضع للمعايير الأخيرة كما يدعي العلموي ، إذن من يريد أن يتصرف على نحو عقلاني عليه تجنب المواقف المعيارية[١٧] . لم يعد يفصلنا الآن عن النتيجة التي أوصلنا إليها تحليلنا السابق سوى أن نضيف المقدمة المتعلقة بالقيمة الايجابية التي يكتسبها العقل في أذهان الناس ، إذ باضافتها يتضح لنا مرة أخرى أن العلموي يحض الناس بشكل مضمر على تجنب المواقف المعيارية ـ على التزام الحياد تجاه المثل والأهداف المتعارضة .

تناولنا فيما سبق تلك النظرة للفلسفة التي نعتقد أنها سائدة بين فلاسفتنا العرب وعاكسة للاتجاهات العلموية التي ابتدأت تطغى في الغرب منذ ظهور الوضعية . وقد وجدنا أن هذه

---

(١٧) من الواضح هنا أن تبني موقف معياري ، من منظار النظرية التي نعالجها ، يعني تبني موقف لا يمكن وصفه بأنه عقلاني أو لا عقلاني . ولكن هذا يعني أن القضية الشرطية المتصلة « إذا تبنى شخص موقفاً معيارياً ، إذن فإن موقفه ليس عقلانياً » هي قضية صادقة من زاوية نظر العلموي . ولكن هذه القضية متكافئة منطقياً مع القضية « إذا كان موقف شخص عقلانياً ، إذن فإن موقفه ليس معيارياً » .

النظرة لا يمكن أن تعطي للفلسفة في مجتمعنا العربي سوى دور ايديولوجي محافظ . فهي تنطوي على مفهوم معين للعقلانية والحقيقة يهمل كلياً الشروط الاجتماعية والسياسية للعقلانية والطريقة التي يطوع بها المجتمع من خلال مؤسساته المسيطرة مفهوميّ العقلانية والحقيقة لخدمة أغراض الفئات المسيطرة ومصالحها . أن نقول إن الفيلسوف يبحث عن الحقيقة على نحو عقلاني لا يمكن أن يعني أن الفلسفة محايدة ايديولوجياً ، إلا إذا جردنا مفهوميّ الحقيقة والعقلانية من شروطهما الاجتماعية . ولكن هل يمكن تجريدهما على هذا النحو؟ وإذا كان الجواب بالنفي ، فكيف يمكننا في هذه الحالة أن ننظر إلى هذين المفهومين على أنهما في منأى عن التأثيرات الايديولوجية ولا يخدمان أية أغراض ايديولوجية ؟ إن المشكلة التي نثيرها هي جزء من مشكلة أعم ألا وهي مشكلة اهمال الطابع التاريخي لمفهومات كالتي تعنينا هنا ، وبالتالي ، اهمال نسبيتها[١٨] . إن هذا الاهمال هو تماماً ما يقود فلاسفتنا ـ أكثر فلاسفتنا ـ إلى التعامل مع أنساق مفهومية معينة وكأنها مفروضة علينا بعامل الضرورة المنطقية ولا يمكن ، بالتالي ، ايجاد بدائل منها . وبعامل اهمال الطابع التاريخي لمفهوميّ الحقيقة والعقلانية ، يصير من السهل التعامل مع حقائق مفترضة حول طبيعة المجتمع والانسان والأخلاق وكأنها حقائق أزلية ، بينما الذي نتعامل معه قد لا يتجاوز كونه التزامات ايديولوجية مشروطة تاريخياً .

من الصعب طبعاً على فلاسفتنا أن يصلوا إلى فهم الطبيعة الحقيقية لمفهومات كالتي تعنينا هنا ما داموا بعيدين عن العلوم الاجتماعية وأدواتها التحليلية وكيفية استعمالها للكشف عن الشروط الاجتماعية للفكر . لا يمكن للفلاسفة أن يخلعوا قناع التجريد عن المفهومات التي يتعاملون معها بدون الاستعانة بالعلوم الاجتماعية ، لأن أدواتها هي ، بين الأدوات المتوافرة لدينا ، الوحيدة التي يمكننا بواسطتها أن نبين كيفية تغلغل التأثيرات الايديولوجية في مفهوماتنا وكيف أن ما نتصوره على أنه حقيقة أو عقلاني بالمعنى المجرد قد يكون مجرد ستار تتستر وراءه مصالح فئوية من نوع أو آخر . بدون الارتفاع إلى هذا المستوى من الفهم الاجتماعي والتاريخي للنسق أو الانساق المفهومية التي نتعامل معها ، سيظل فلاسفتنا ينظرون إلى بحوثهم الانطولوجية والابستمولوجية والمنطقية والميتا ـ أخلاقية على أنها مجرد تعبير عن بحثهم العقلاني المجرد عن الحقيقة المجردة . لن يكون بوسعهم في هذه الحالة أن يروا في تجريدهم الفلسفة من وظيفتها النقدية والمعيارية أكثر من تعبير عن نظرة مجردة في العقل والحقيقة . بل إنهم سيصرون في هذه الحالة على عدم وجود أو حتى امكان وجود بديل للنسق المفهومي الذي يفرز نظرتهم للعقل والحقيقة . ليس أسهل من الانزلاق في اتجاه الموقف الأخير للذين يجردون مفهومات كالتي تعنينا هنا من شروطها الاجتماعية والتاريخية . وإذا صح ما ادعيناه سابقاً بخصوص الوظيفة الايديولوجية المضمرة للاطار المفهومي العام لمفكري فلاسفتنا ، يتضح عندها كيف يصير تجريد المفهومات المعنية من شروطها التاريخية والاجتماعية واحداً من أهم

(١٨) انظر حول هذه القضية ، أي قضية نسبية البنى المفهومية :
Alasdair C. MacIntyre, *Against the Self - Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (London: Duckworth, 1971), pp. 3 - 11.

العوامل المسؤولة عن تقنيع عملية تسييس أو « أدلجة » الفلسفة .

يتضح من تحليلنا السابق أنه لا يمكن للفلسفة في الوطن العربي أن تكون أكثر من أداة طيعة في أيدي القوى المسيطرة وأن تقوم بوظيفتها الاجتماعية النقدية إلا إذا تحررت من تلك النظرة للعقل والحقيقة التي تجد فيهما شيئاً ميتا ـ اجتماعياً أو ميتا ـ تاريخياً . بدون هذا لا يمكننا أن نخطو الخطوة الأولى في اتجاه التحرر من الآثار العلموية التي علقت بنظرتنا للفلسفة تحت تأثير الفكر الغربي علينا ـ هذه النظرة التي لا يمكن للعقل بمقتضاها أن يتجاوز تجلياته على صعيد ما صار يسمى بالعقلانية المنهجية والتقنية . فإذا كان لا بد للفلسفة من أن تلعب دوراً نقدياً وأن تساهم في تغيير الحياة العربية ، فإنها ، لا شك ، تحتاج إلى نظرة تعطي للعقل دوراً أساسياً في معالجة القضايا المعيارية ـ الجوهرية . بنظرة كهذه ، يصير بامكاننا أن نخرج الفلسفة من قمقمها الابستمولوجي ـ الانطولوجي ـ المنطقي ، قمقمها الميتا ـ علمي والميتا ـ أخلاقي وأن نجعلها أكثر اتصالاً بحياة الناس وتطلعاتهم . ليس القصد هنا القضاء على الفلسفة بوصفها نشاطاً أبستمولوجياً أو أنطولوجياً أو منطقياً يخضع لأكثر المعايير صرامة . ليس القصد تجريد الفلسفة من وظيفتها وأدواتها التحليلية . القصد هو اعطاء النشاط الفلسفي بعده المعياري ـ الجوهري ليأخذ مكانه إلى جانب الأبعاد الأخرى الابستمولوجية والانطولوجية والمنطقية . القصد هو أن نعيد إلى الفلسفة وظيفتها النقدية وأدواتها التقويمية لتعود من جديد إلى مهمتها في تأسيس نظرة شاملة تكون ذا اتصال وثيق بحياة البشر وتطلعاتهم وأهدافهم . القصد هو أن نعيد إلى الفلسفة دورها التحريري والتنويري ، دورها في تهيئة المناخ لبروز فكر جديد ، فكر يمكنه أن يسهم بصورة فعالة في تحريك المستنقع العربي وتحويل المجتمع العربي بصورة جذرية .

المسألة الأخيرة التي نثيرها بخصوص الدور التحريري والتنويري للفلسفة العربية المرجوة ترتبط بصورة أساسية بتطوير الفلسفة مفهوماً للعقلانية يتجاوز حدودها المنهجية والتقنية . إن المفهوم الذي نحتاج إليه ويجب غرسه في أذهان الناس هو المفهوم المعياري للعقلانية الذي لا يكون العقلاني بمقتضاه فقط من يسعى لمعرفة ما هي أفضل السبل لتحقيق أهداف معطاة مسبقاً ، بل يكون بالاضافة إلى ذلك قادراً ، من منظار عقلاني ، على اختيار الأهداف التي يجب تحقيقها . بصورة أكثر تفصيلاً ، إن النظرة التي نحتاج إليها هي النظرة التي يكون بمقتضاها العقلاني ذا احساس قوي بهويته الذاتية وفهم واضح ومعقول لدوافع سلوكه ولغاياته وفهم للآخرين ولدوافع سلوكهم وتطلعاتهم . والعقلاني أيضاً ، بمقتضى هذه النظرة ، هو من له فهم للبنية الذهنية أو الثقافية لمجتمعه وكيفية ارتباط سلوك الأفراد بها . وهو كذلك من له استعداد لأن ينحو نحواً استقلالياً ، فلا يكون عبداً لأية سلطة ، لا سلطة الماضي ، ولا سلطة التقاليد ، ولا سلطة الايديولوجيا التي تنطوي عليها البنية الثقافية لمجتمعه ، ولا سلطة أي نظام ، فكرياً كان أم اجتماعياً أم سياسياً . وهو أيضاً من له فهم للشرور والمظالم حوله ولأسبابها وللشروط المسؤولة عن تغريب الانسان ، وتصور معقول لكيفية تحرير الانسان من هذه الشرور والمظالم ومن العوامل العاملة على تغريبه . وهو إلى

جانب هذا كله ، من يتحرر من المذهبية الضيقة في جميع أشكالها ، فينظر دائماً إلى معتقداته على أنها قابلة للمراجعة والتعديل وحتى للدحض من حيث المبدأ . وهو أيضاً من يتوافر عنده الاستعداد التام للوقوف مواقف مبدئية ولأن يكون موضوعياً ومنصفاً . والعقلاني ، كذلك ، هو من يحوز على فهم شامل للحاجات الانسانية وطبيعتها المتطورة وللأهمية النسبية لكل منها في ميزان القيم . وهو ، أخيراً ، من له استعداد ، ليس فقط لفهم دوافعه وأهدافه ، بل لاعادة النظر فيها حين تدعو الحاجة إلى ذلك ، ومن لا يخضع اختياراته للرغبة في تحقيق كسب عارض ولا للعادة ولا لأي ميل طبيعي لديه لتجنب نشوء توتر بينه وبين محيطه الاجتماعي . فهو ، إذ يختار ، يرتكز في اختياره على رؤية نيرة وجريئة للغايات التي في تحقيقها تحقيق لحياة أغنى وأسمى قيمة على المدى البعيد وعلى استقصاء جاد لأفضل السبل القمينة بتحقيق هذه الغايات .

إن ترسيخ مفهوم كهذا للعقلانية يجب أن يسير جنباً إلى جنب مع اكساب الفلسفة في الوطن العربي السمات التي تتناسب مع التقيد بالقواعد الموجهة التالية :

أولاً : يجب أن تقترب الفلسفة من العلوم الاجتماعية ، بعامة ، وعلم اجتماع المعرفة ، بخاصة ، لتحقيق غرض أساسي ألا وهو تزويد الفلسفة بما يلزمها من أدوات للكشف عن الجذور الاجتماعية للفكر وعن كيفية تسرب التأثيرات الايديولوجية إليه وكيفية تطويع المجتمع لمفهومات أساسية كمفهومي العقلانية والحقيقة للحفاظ على عناصره المهمة . إن هذا من الأمور المهمة جداً ، ليس فقط للتخلص من وهم الادعاء القائل بنقاء الفلسفة من الوجهة الايديولوجية ، بل وأيضاً لتصير الفلسفة في وضع يسمح بطرح السؤال : « لماذا الفلسفة ؟ » طرحاً جدياً . إن الفلسفة تحتاج إلى تسويغ ، ولا يمكننا أن نرى ذلك إذا جردناها من شروطها التاريخية والاجتماعية ، أي نظرنا إليها على أنها مجرد بحث متجرد عن الحقيقة المجردة .

ثانياً : يجب أن تمارس الفلسفة على نحو يجعل نتائجها ذات اتصال وثيق بحياة البشر ومصالحهم ، بتطلعاتهم وآمالهم . الهدف هو اعطاء الانسان بعض الفهم المتعمق لحياته ووعياً رفيعاً لكيفية عمل المجتمع وللامكانات الموضوعية التي يزخر بها وجوده وما تسمح ببروزه من بدائل ترتبط بتغيير الشروط المادية والاجتماعية لحياته . هنا أيضاً نجد حاجة لاقتراب الفلسفة من العلوم الاجتماعية .

ثالثاً : في ممارستنا للفلسفة ، حتى على صعيد التدريس ، يجب أن نتفلسف لتحقيق غرض عام ، غرض تهيئة المناخ الفكري الصالح لبروز نظام اجتماعي جديد . يجب أن نتصدى للمشكلات التي تنشأ على صعيد النظرية والممارسة بخصوص التغيير الاجتماعي . الهدف هو أن نلعب دوراً فعالاً ، بوصفنا فلاسفة ، بالتعاون مع الحقول المعرفية الأخرى في تعجيل عملية التغيير الاجتماعي . إن دور الفلسفة هنا يجب أن يكون تحريك الوعي ورفعه إلى مستوى الرؤيا النظرية المتناسبة مع مستلزمات التغيير الاجتماعي المرجو . يجب ألا تكون

الفلسفة مجرد خادمة للعلم ، بل يجب أن تصير ، كما كانت في ظروف مشرقة كثيرة من تاريخها ، حلقة الوصل الأساسية بين العلم والثورة .

رابعاً : يجب أن نعمل من خلال تفلسفنا على منهجة القضايا والمبادىء التي تثار على مستوى الممارسة ـ ممارسة الجماهير ـ لخلق منظومة متماسكة منها . يجب أن نجعل مشكلات الانسان ، بعامة ، وليس مشكلات الفلاسفة ، بخاصة ، المنطلق الأساسي للفلسفة . وحتى على مستوى تدريس الفلسفة ، يجب أن نضيف إلى الأمور ذات الأهمية القصوى أمر توجيه غير المختص في الفلسفة في اتجاه اعطاء معنى لحياته ، فنقدم له ، ليس فقط الأدوات التحليلية اللازمة لتحقيق الوضوح في الفكر ، بل وأيضاً شيئاً جديراً بأن تتمحور حياته عليه .

خامساً : وأخيراً ، يجب ألا نقصر الفلسفة على تحليل المفهومات التي تلعب دوراً أساسياً في حياتنا ، مع أهمية هذا الأمر الأخير ، بل يجب أن نتفلسف على نحو يضعنا في الوضع النظري المناسب لبروز نظرة شاملة ومتماسكة للحياة والعالم . الهدف هنا هو الوصول إلى منظومة متماسكة من المفهومات والمقولات والمبادىء المعيارية وغير المعيارية ، التي يمكننا ضمنها أن نفهم واقعنا الانساني فهماً شمولياً لغرض تغييره . فما هو مطلوب هو فهم محركات هذا الواقع والامكانات الموضوعية التي يزخر بها والشروط التي تتكون ضمنها أهداف البشر ليكون هذا الفهم ، في ضوء المبادىء المعيارية الأساسية للمنظومة المعنية ، أساساً لاختيار الأهداف التي يجب أن نتحرك في اتجاه تحقيقها .

لا شك أنه لا يمكن أن تكون النتيجة الأخيرة لهذه النظرة للفلسفة سوى تسييس أو « أدلجة » الفلسفة . ولكن هنا لا بد أن نعود إلى مسألة أثرناها سابقاً ألا وهي أن عملية تسييس أو « أدلجة » الفكر ، بعامة ، والفلسفة ، بخاصة ، لا يمكن تجنبها عن طريق نظرة للعقل تجرده من وظيفته المعيارية ـ الجوهرية ، أي عن طريق التقيد بمبدأ العقلانية المنهجية والتقنية الذي وجدناه مجرد ستار لنظرة ايديولوجية محافظة . فالخيار أمام الفلاسفة العرب ، إذن ، ليس بين تسييس (أو « أدلجة ») الفلسفة وعدم تسييسها (أو « أدلجتها ») بل بين جعلها سلاحاً في أيدي القوى المحافظة وجعلها سلاحاً في أيدي قوى التغيير ، أي بين « أدلجتها » على نحو يساهم في ترسيخ الوضع القائم و « أدلجتها » على نحو يساهم في تجاوز هذا الوضع القائم . ولقد كان هدفي من هذه الدراسة أن أبين أن فلاسفتنا العرب ، على العموم ، مارسوا الفلسفة على نحو ينم عن انحياز قد لا يكون مقصوداً ، إلى البديل الأول . ولذلك فإذا صح ما أدعيه ، فلا نملك ، بوصفنا فلاسفة ، سوى أن نختار اما الاستمرار في تجريد الفلسفة من وظيفتها النقدية ـ التقويمية ، فتظل سلاحاً طيعاً في أيدي القوى المحافظة أو اعادة هذه الوظيفة إليها لتعود فتلعب دورها التحريري والتنويري . الخيار هو أن تكون الفلسفة خادمة لكل شيء ما عدا الانسان أو أن تكون خادمة للانسان ، أن تكون أداة لترسيخ ما هو كائن أو تكون حلقة الوصل الأساسية بين ما هو كائن وما يجب أن يكون . فأيهما نختار ؟

الفصل الرابع

التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث : ملاحظات تمهيدية

د. سعيد بنسعيد (*)

منذ ما يقارب العشرين سنة حاول جميل صليبا أن يقدم جدولا احصائيا عاما للفكر الفلسفي العربي في القرن الحالي ، وقد بدا له أنه يمكن أن نميز في ذلك الفكر بين سبعة اتجاهات رئيسية[1] وبعد ذلك التاريخ ببضع سنوات قدم ناصيف نصار جملة « ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة»[2] عقَّب فيها على محاولة صليبا المشار إليها فلاحظ أن « لهذا التصنيف قيمة تاريخية ووصفية جلية ، فهو يظهر أن الفكر الفلسفي في العالم العربي الحديث غني ومتنوع ، وأنه على صلة مباشرة مع التيارات الكبرى للفلسفة الغربية »[3] . بيد أنه سجل مباشرة بأن التصنيف المذكور « ليس شاملاً ولا نقدياً بما فيه الكفاية فقد كانت تلزم الاشارة ، من جهة أولى ، إلى تيار الفكر القومي والاشارة ، من جهة ثانية ، إلى الأهمية التاريخية والفلسفية لكل واحد من هذه التيارات ثم يستخلص بقدر الإمكان الدلالة التاريخية والفلسفية لأكثر تلك التيارات تمثيلية»[4] . ولعله في استطاعتنا أن نضيف مثلاً بأن جميل صليبا لم يدرج الاتجاه الماركسي في جدوله ، أو أنه يتعين أن نتحدث اليوم عن الاتجاه البنيوي أو عن الحضور القوي أو الضعيف للتحليل النفساني وما شابه هذا ، ولكن المشكل لا يبدو لنا كذلك في الواقع . فأولاً عندما نتحدث عن التيار المادي أو الروحاني أو الشخصاني مثلاً فإن هذا الحديث لا يحمل كبير دلالة في حد ذاته ، لأن الأمر لا يتعلق بالتعبير العربي عن تلك التيارات بقدر ما هو تعريب لأقوال فلسفية ، وبقضايا قد ترتبط

(*) كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ الرباط .

(١) أنظر : جميل صليبا ، « الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة ، » في : فؤاد صروف ونبيه أمين فارس ، محرر ، **الفكر العربي في مائة سنة : بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقدة في تشرين الثاني ، ١٩٦٦ في الجامعة الأميركية في بيروت** ، منشورات العيد المئوي (بيروت : الجامعة الأميركية ، ١٩٦٧) .

(٢) Colloque inter-arabe de Louvain, 1970, *Renaissance du monde arabe* (Bruxeles: éditions Duclot, 1970).

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣١ ـ ٣٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

بالمجال الفسيح للميتافيزيقا دون أن يكون لها حضور فعلي في الفكر العربي المعاصر . وثانياً يستطيع الملاحظ أن يتبين أن العديد من ممثلي (التيارات الفلسفية) المشار إليها كانوا أساتذة فلسفة مرموقين ، بل وكانوا في بعض الأحيان كتاباً مجيدين أيضاً ـ ولكن أي واحد منهم لم يستطع أن يؤسس « مدرسة جدية ، بل لم يستطع أن يحافظ على الانتماء الروحي الفعلي للمدرسة الكبرى التي صدر عنها في البداية ، وهذا ما يعني أنه يتعين الكلام بالحري عن انعكاسات وعن تراجع مستمر عن الآراء التي كان يجري التبشير بها (وعلى كل حال فتلك مسألة يكون الحديث فيها ذا شجون) . نعتقد أن هنالك أسلوباً آخر ، ممكناً ، للحديث عن الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر ولمعرفة المكانة الفعلية التي تحتلها الفلسفة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ، هذا الأسلوب يكمن في التعرف على تلك الفلسفة واختبارها من خلال اختبار قضية يلتقي بها الفكر العربي المعاصر في كل أشكاله التعبيرية سلبياً أو ايجابياً على أنها قضية التراث .

* * *

كل حديث ممكن حول التراث يكون ، في اعتقادنا ، تساؤلاً ضمنياً أو صريحاً حول العناصر الثلاثة الآتية : من الذي يتساءل بصدد التراث ؟ ما قيمة التساؤل بالنسبة له ؟ ولماذا التراث ، وأخيراً ما هو التراث ؟ (ما المقصود بالتراث) ؟

هذا التساؤل الثلاثي الحدود يعني بوضوح أنه لا سبيل إلى الحديث عن التراث كما لو كان مسألة منتهية ، كما لو كان ما يفهم منه شيئاً واحداً ومشتركاً بين الدارسين . وهو يعني كذلك أن التساؤل يستمد مشروعيته الفلسفية من التشكيك في هذه المسألة بالذات : واحدية المعنى والدلالة التي يكتسبها التراث عند كل الذين يتحدثون عنه .

إذا انتبهنا إلى السؤال المطروح فإننا سرعان ما نتبين كيف أن السؤال ذاته في الصيغ التعبيرية المختلفة التي يطرح بها ، يقوم برسم الاطار العام للحديث عن التراث ، يعني هذا بصورة صريحة أن رابطة عضوية وقوية تقوم بين هذه العناصر الثلاثة بحيث أن الحديث عن أي واحد من العناصر المذكورة يكون بالضرورة حديثاً عن العنصرين الآخرين وتحديداً لهما . يمكن القول أيضاً بأن هناك نوعاً من التبادل المستمر للأدوار ونوعاً من التقاطع بينها في مختلف مستويات الحديث . السائل وموضوع التساؤل يحددان الاطار العام للسؤال بصفة حاسمة ، ولكن الاطار العام هذا ، ما يمكن أن ننعته أيضاً بالمجال المعرفي للسؤال ، لا يكون في كل الأحوال معلناً واضحاً وصريحاً عند الدارس ، أنه لا يكون كذلك إلا نادراً ، أما في أغلب الاحايين فهو اما متضمن لا يتم التصريح به والاعلان عنه ، أو أن الوعي به لا يكون حاصلاً على الاطلاق .

يعني هذا أن الحديث عن التراث يحمل معه بصورة ضمنية أو صريحة كل القضايا الأخرى التي تصادفها في الانتاج النظري العربي المعاصر : قضايا الاصالة والمعاصرة ، البحث

عن الهوية ، وعن الماضي وتحديد علاقته مع الحاضر ، وكل هذه القضايا تجعل الفيلسوف العربي المعاصر وجهاً لوجه مع مسألة الفلسفة ذاتها ، لأنها يجعلها في المحك وعي الفيلسوف بكل هذه القضايا والنحو الذي يتموضع فيه بالنسبة للحدود الثلاثة هي ما نقصده بالأسلوب الآخر الممكن للحديث عن الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر ، وهذا ما سنحاول القيام به من خلال ابداء بعض الملاحظات الأولية العامة انطلاقاً من الوقوف عند بعض أوجه تمثيل « التيارات الفلسفية » في هذا الفكر .

* * *

لنتناول أولاً العنصرين الأول والثاني من التساؤ ل ، من الذي يتساءل بصدد التراث ؟ وما قيمة ذلك التساؤ ل ؟

هناك كيفيات عديدة للتساؤ ل بطبيعة الحال ، وهناك متسائلون على مستويات متعددة مختلفة حيناً ومتعارضة حيناً آخر . هناك تساؤ ل مؤرخ الحضارة ، وتساؤ ل مؤرخ الفكر ، كما أن هناك تساؤ ل المستشرق . والاستشراق كما أصبحنا نفهم اليوم حركة سارت في اتجاهات متعددة بل ومتنافرة بدءاً من الموقف الانسي الذي ينشد الفكر البشري في كل المراحل التي تكشف ازدهاره وتفتحه ، وانتهاءً بموقف العالم الاتنوغرافي الذي كان في الغالب موظفاً في إدارة « شؤون الأهالي » أو في مصالح « المكتب الثاني » . ولكن المتسائل الذي يعنينا بصفة مباشرة هو مثقف الأقطار العربية (بكل الشحنات الوجدانية والابعاد التاريخية التي تتخذها في هذا السياق كلمة مثقف) . ولكن هذا المثقف الذي يعنينا على وجه أخص هو مؤرخ الفكر وقد ازدوج بالفيلسوف ، أي أنه هذا المثقف العربي وقد جعل من الفلسفة الأسرة الفكرية التي ينتمي إليها . ان هذا المثقف ، على العموم ، مدرس الفلسفة في بلده . نستطيع أن نسجل الصيغ التي يكون بها التساؤ ل عند هذا المثقف في نماذج عدة ، ولكننا لا نستطيع في حديث من جنس ما نتفوه به الآن أن ننتهي إلى نمذجة دقيقة . الواقع أنه لا يمكننا أن نسمح بذلك لأنفسنا ، وإنما نحن نريد أن نشير في شكل عفوي ، إلى بعض الأوجه السلبية للتساؤ ل .

هناك مثلاً ذلك المثقف الذي يعتقد أنه يصفي الحساب مع الفكر الاسلامي (التراث) دفعة واحدة ، عن طريق تجاهله . هو يقدر أنه يخوض معركة حضارية قوامها التصارع بين « الماضي » و « الحاضر » . في هذا الصراع لا محيد له عن الغاء الماضي من أجل التقدم ؛ هو يسعى نحو « فلسفة علمية » ترفض « خرافة الميتافيزيقا » وترفض معها ما تعتبره دون الميتافيزيقا . هناك تعارض تام ومطلق بين الحضارة المعاصرة (وهذه تتطلب ، على الساحة العربية ضرورة اقتباس كل أساليب العلم والتقنية واتخاذ التحليل العلمي والأفكار واللغة . . . إلى آخر العناصر المماثلة في قاموس الفلسفات الوضعية) وبين التراث (والتراث في هذا القاموس مرادف لكل ما في الماضي وينتسب إليه ـ ومن حيث هو كذلك ، من حيث هو : مرحلة ما ـ قبل علمية فإنه لا حاجة بنا إليه) .

هذا الموقف السلبي خطير وساذج في الوقت ذاته ، وكل الانتقادات التي تنسحب على المواقف الوضعية تنسحب عليه في هذا المستوى بطبيعة الحال . إنه أولاً لا يقدر الدور الكبير الذي يلعبه « الماضي » في الحياة الروحية لمجتمع يتجذر فيه الدين إلى الأعماق . . . وهو ثانياً لا يلغي التراث بانصرافه عنه ، ولكنه بكامل البساطة والسذاجة معاً يسقط في أحضان النزعات اللاعلمية التي يعتبر نفسه قد تجرد لمحاربتها . وهو يعاني تلك النزعة في أكثر صورها شراسة . وهو ثالثاً يترك المكان خلاء للطرف الآخر لما يمكن أن يقبل نعت اليمين الفكري : ان الميدان يصبح ملكاً خالصاً لممثلي نظرة مظلمة تجاهر بالعداء لكل ما هو ثوري وتحرري - وقد لا نعدم أمثلة لارتداد ممثلي هذا الموقف إلى مواقف لا نقول عنها فقط بأنها تعاني أطروحات هذا الذي وصفناه باليمين الفكري وإنما هي أيضاً تدافع عنها بأسلحة لا يمتلكها حملة تلك الأطروحات أنفسهم (ولعله يكون من الكافي في هذا الصدد أن نذكر المثل الواضح والمليء بالدلالات لصاحب « نحو فلسفة علمية » و « خرافة الميتافيزيقا » .

ولكن هناك بالمقابل ، كيفيات أخرى عديدة للتساؤ ل السلبي ، كيفيات خطيرة لا تقوم في اعلان الانصراف عن الماضي ، وانما في إعلانها الصريح عكس ذلك وهي التي نقف عندها وقفة سريعة .

الصورة الواضحة لهذا الموقف هي بالضبط نقيض الموقف الذي كنا نشير إليه ، هي دعوة إلى الاتجاه إلى ذلك الماضي اتجاهاً كلياً ، انها باختصار صورة المثقف الذي يبحث عن الصورة المشرقة الزاهية « للشخصية العربية الاسلامية » في الماضي العربي - في أيام العز - في الوقت الذي كان الغرب فيه ضعيفاً حقيراً مشتتاً ، وكان التراجمة في بيت الحكمة منكبين على نقل الفكر اليوناني ، والمدرسون منشغلين بنشره ، والعلماء يسهرون الليالي لانارة الطرق المدلهمة ؛ لقد كان لهذا الموقف مبرراته الايديولوجية القوية في مجابهة الاستعمار الغربي ، ونحن نفهم اليوم بسهولة شديدة لماذا حمل رجل مثل **محمد عبده** لواء الدعوة إلى اكتشاف **ابن خلدون ومسكويه** ، وكذلك ندرك الأسباب الداعية إلى الاستجابة لهذه الدعوة عند رجال الحركة الوطنية في المغرب ، إنه موقف طبيعي : موقف الدفاع عن الذات ، بيد أن الأمر يتجاوز ما وصفناه بالدفاع عن الذات ليمارس نوعاً من دغدغة الذات التي يمكن تلخيصها في الحديث الوجداني الملتهي عن « السبي الزمني » تماماً كما كان الرجلان من قبيلتين متخاصمتين يتنافران في الجزيرة العربية ولا أحد يوضح هذه الصورة عندي بكيفية رمزية أفضل من **ساطع الحصري** في كتابه **دراسات في مقدمة ابن خلدون** . في المقدمة كل شيء : الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ ، والاقتصاد السياسي ، ونظرية التطور ، والمقولات الكبرى للمادية التاريخية . فقد سبق ابن خلدون كلاً من **فيكو** ، وهيردر ومونتسكيو وماركس وسبنسر - ولو امتد العمر بالمرحوم الحصري لجعل ابن خلدون يسبق **ستراوس** وفوكو ، وربما آخرين أيضاً . أليس العلامة العربي ممتطياً في هذا السباق صهوة الجواد العربي الأصيل ؟

كذلك كتبت في الاتجاه نفسه كتب ورسائل جامعية جعلت كل همها اظهار « فضل العرب على العجم » ، بحيث أن الأمر أصبح يتعلق بتقليد فكري شائع له انصاره والمدافعون

عنه : ان الكتابة والبحث في الفكر الاسلامي لا يكونان عملاً ايجابياً إلا إذا عدّدا في دراسات مقارنة ، جوانب الالتقاء بين عناصر مفكر غربي لاحق وآخر عربي سابق (أمثلة شهيرة : التوحيدي وباسكال ابن عربي وليبنتز ، ديكارت والغزالي . . .) .

إن مثقفنا هذا يتساءل بأسى ومرارة : ما مصدر الثورة الشاملة التي عرفتها أوروبا في القرن السابع عشر ؟ وما هي الأسباب التي يمكن أن يُعزى إليها ميلاد العلم الحديث ؟ إذا كان الأمر متعلقاً بظهور فكري تجريبي في مقابل فكر تأملي فقد عرف العرب التجريب قبل بيكون وباسكال ؟ وإذا كان الأمر متعلقاً بميلاد فكر متشكك يبدأ بالرفض قبل القبول ، فقد أنجب العرب الغزالي في القرن الحادي عشر قبل ظهور ديكارت ـ لقد كتب المنقذ من الضلال ستة قرون قبل كتابة المقال في المنهج (يجتهد جميل صليبا في مقدمة نشره لكتاب الغزالي في اظهار جوانب السبق المختلفة) . ولكن ما دام الأمر متعلقاً عنده بسبق زمني لا ينتبه إلى كون أوغسطين كتب اعترافاته زمناً طويلاً قبل الغزالي ، وإلى أن في مقاطع من تلك الاعترافات ما يدعو إلى استحضار « المنقذ » . إن صاحبنا هذا لا يريد أن يدرك أنه يخرج الرجلين معاً عن سياقهما التاريخي تماماً ، كما أنه لا يريد بتاتاً أن يفهم الدلالة الايديولوجية لعمل كل منهما : في الوقت الذي نجد فيه ثورة على القديم ورفضاً عند ديكارت ، يتعلق الأمر عند الغزالي بمحافظة شديدة وبدفاع حار : إنه التبرير .

ولكن الذي يعنينا أكثر من هذا هو ما يترتب عن موقف مثقفنا هذا من نتائج بالغة الخطورة ، إنه لا يكتفي فقط بالقول بأن العرب كانوا حملة الفكر اليوناني وحفظته ولا أيضاً بالاشارة إلى الثورة العلمية التي ابتدأها العرب وعرفت أوروبا كيف تستفيد منها (الاشارة هنا = التفاخر المحض). إن « التحليل » ينتهي بهذا المثقف إلى اقامة فصل تام بين التقدم الروحي والتقدم المادي ، بين الغرب والشرق : الغرب ، من حيث هو مقولة أساسية في الفكر العربي المعاصر ، يصبح عند صاحبنا هذا مرادفاً للانحلال الأخلاقي في حين أن الشرق (تلك المقولة الغامضة في الفكر العربي المعاصر، يجب ألا ننسى أنها غامضة لأنها دائماً مضمرة ، ضمنية فحسب) ان الشرق يظل الحصن الحصين لكل القيم العليا ـ وإذا كان عز الشرق هو الماضي فإن الماضي يكون كل شيء .

الاختلاف بين الموقفين السابقين لا يعدو أن يكون اختلافاً في الظاهر فحسب ، اختلافاً في الأسلوب والتعبير فقط ، اما الجوهر فواحد . هناك التقاء موضوعي بين التيار الذي يرفض التراث ، بدعوى رفض الماضي كلية (على نحو ما يمثل هذا الموقف فيلسوف النزعة الوضعية العربي) وبين التيار الآخر ، المعارض له حسبما يبدو ، الذي يجد في التراث ما يدعو إلى الاقبال عليه وإلى اكتشاف جوانب القوة والحقيقة الخالدة فيه (على نحو ما يمثل هذا الرأي ، ممثل التيار القومي) ـ يلتقي التياران الوضعي والقومي في موقفهما من التراث في مسألتين اثنتين : أولاهما أن كلاً منهما لا يأخذ مسألة التراث مأخذاً جدياً من الوجهة الفلسفية : الأول لأنه لا يدرك الثقل الخطير الذي لا يزال يشكله الماضي (التراث) بالنسبة للعرب اليوم ، والثاني لأنه لا يعي أنه لا سبيل إلى تحقيق الأهداف القومية التي يدعو إليها هو ذاته إلا

بالوقوف من ذلك الماضي موقفاً جدياً ، انتقادياً موقفاً يعي حقيقة أن الماضي قد مضى بالفعل وأن معركة البناء تعني استشراف آفاق المستقبل والتخلي عن النرجسية التي يكون الماضي معها وثنا لا سبيل إلى تحطيمه . وثاني المسألتين هو أن كلا من الموقفين ، بالرغم عن الاختلاف البين بينهما لا يقيم اعتباراً لتاريخية الوجود البشري ومن ثم لتاريخية التراث . لذلك يكون التراث عند الفيلسوف العربي الوضعي قضية ميتافيزيقية (خالية من المعنى) ويكون عند الفيلسوف القومي بعداً ضرورياً ثابتاً من ابعاد الهوية العربية . مسألة تاريخية التراث والالحاح على دلالته بالنسبة للمجتمعات العربية اليوم من جهة ، ومحاولة تسخير جانب من المنهجية العلمية المعاصرة في دراسته وفهمه من جهة أخرى ، هو ما يميز الفيلسوف العربي المعاصر الذي يعلن انتماءه إلى المدرسة الماركسية . ما يميزه على مستوى النية والقصد على الأقل . فعندما يتحدث الأستاذ طيب تيزيني عن مختلف الدارسين الذين تناولوا مسألة التراث يلاحظ بأن « أهمية طرح قضية التراث القومي ليست متأتية من طبيعة تراثية تدخل في نطاق البحث العلمي والاخلاص للحقيقة العلمية فحسب . إنهم ينظرون إليها بالعلاقة على الواقع السياسي والحضاري العام في الوطن العربي »[٥] . مسألة التراث ترتبط بالحاضر لأنها تكتسب أهميتها ودلالتها بالنسبة للحاضر . بهذا المعنى الذي يكون فيه وعي الماضي وعياً بالحاضر وفهم التراث وتحديد المهام المطلوب منه انجازها ـ على مستوى الدرس ـ تحديداً للهوية ، لهذا السبب اكتسبت قضية التراث العربي الفكري في الآونة الأخيرة (على الأقل السنين العشر المنصرمة) أهمية خاصة متميزة من حيث بروز علاقتها الجدلية العميقة بالواقع الاجتماعي الطبقي والقومي السياسي العملي ، وبالحياة الايديولوجية في هذا الواقع[٦] .

من ثم تأتي مقولة « الاستلهام » التي يتحدث عنها المثقف العربي الماركسي : استلهام الجوانب المشرقة من التراث ، والجوانب المشرقة عند تيزيني هي كل ما يكشف عن وجود فكر مادي في مقابل الفكر المثالي الذي يكون دائماً وأبداً مرادفاً للجوانب المدلهمة . يعني هذا بكيفية تلقائية أن كل التراث العربي الاسلامي يكون على غرار كل النتاج الفكري الانساني ، مندرجاً في التيارين الكبيرين المتصارعين : المادية والمثالية . تماماً كما تقرأ التقسيم ذاته في كل الأدبيات الماركسية التقليدية .

التسليم بهذه الأطروحة (المركزية عند صاحب مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط) ، يجعل المثقف العربي الماركسي يقرأ كل التاريخ العربي الاسلامي بمقتضيات المراحل الخمس كما يصوغها ستالين. مراحل الصراع بين العبودية والفيودالية والبورجوازية . . . الخ . ان الفكر المادي لا يكون فكراً ثورياً على المستوى النظري فحسب ، ولكنه يكون فكراً نضالياً ، فكراً ينطق بلسان « الكادحين والمسحوقين » . هكذا

---

(٥) طيب تيزيني ، من التراث إلى الثورة : حول نظرية مقترحة في التراث العربي (بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٧٦) ، ص ١٠ .

(٦) المصدر نفسه .

يقول على سبيل المثال عن الفارابي : إن « المدينة الفاضلة » هي في الأصل - حسب الفارابي - مدينة المسحوقين في المدينة والريف من ارقاء وفلاحين معدمين هؤلاء الذين كان لآفاق التطور البورجوازي المبكر أن تستوعب مشكلاتهم أي أن تمنحها امكانية التحقق »[٧] . كل الصعوبات التي تطرحها قراءة الفارابي تتحول إلى معادلة سهلة يقوم فيها الصراع بين ناطق بلسان « البورجوازية المبكرة » وفكر منافح عن « الارستقراطية » المحافظة ود . تيزيني لا يستطيع أن يفلت من اغراء المقارنة الخفية مع البورجوازية الفرنسية التي ستقود ثورتها الشهيرة فيما بعد ، سنرى الفارابي ملوحاً بالشعار الثلاثي المعروف مشروعه في « مدينته الفاضلة » لم يكن في الحقيقة إلا « التقاطة » فكرية فئة واعية كثيراً أو قليلاً لذلك الواقع أي محاولة لاعطاء تلك المطامح الاجتماعية في « العدالة والحرية والأخوة » ابعادها النظرية وشرعيتها التاريخية[٨] . الاختلاف الوحيد في الشعار الثلاثي يكون في استبدال المساواة بمفهوم آخر هو « الاخوة » هذا المفهوم الأثير لدى كل النفوس العربية .

إن ما لا ينتبه إليه المثقف الماركسي العربي في حديثه عن الفلاسفة هو أنه حتى الفلاسفة أنفسهم أولئك الذين احتلوا الموقع العقلاني الأكثر تطرفاً قد ظلوا يتحركون في اطار ميتافيزيقا ذات ماهية دينية ، كما ينبهنا إلى ذلك محمد اركون[٩] . ليس هناك في تاريخ الفكر الاسلامي من يستطيع أن نطلق عليه حقيقة نعت الفلاسفة المحض على حد تعبير عبدالرحمن بدوي[١٠] . لأن الفلسفة في الاسلام تتحدث لغة تميل إلى أخذها في المستوى العقلاني وحده حيث تدعي أنها تتخذ مكاناً لها في حين أنها تظل في الواقع متضامنة مع الفكر الديني أو على الأقل مع الحساسية الدينية[١١] .

العيب الذي تأخذه على الفيلسوف العربي الوضعي يسقط فيه الفيلسوف العربي الماركسي . كلاهما يفسر التراث العربي الاسلامي على الاستجابة بمقتضيات الشروط التاريخية لنشأة المنهجية المعاصرة . كلاهما مع الاختلاف بينهما يفرغ المنهج الذي يلتجيء إليه من محتواه . لا يحاول استلهامه من أجل فهم مستنير للتراث ولكنه يفسر التراث على الاستجابة لمقتضيات المنهج كما تمت صياغته من قبل في ظروف تاريخية مختلفة . ان النتيجة الحتمية لذلك

---

(٧) طيب تيزيني ، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** (دمشق : دار دمشق للطباعة والنشر ، [د.ت.]) ، ص ٢٨٣ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٨٤ .

(٩) Mohammed Arkoun, *L'humanisme arabe au IV siècle de l'hégire* (Paris: Vrin, 1970), p. 336.

(١٠) أنظر : « الفلاسفة المحض ، » الجزء الثاني من مجموعة محاضرات حول الفلسفة الاسلامية ألقاها الاستاذ عبد الرحمن بدوي في جامعة السوربون والمتعلّق بالفلاسفة تمييزاً لهم عن المتكلمين .

(١١) Arkoun, Ibid.

هي ضياع الدلالة الثورية للمنهج المادي الجدلي عند المثقف الماركسي لأنه يتحول إلى صورة باهتة لا تفلح الحلة « الحمراء » التي يلبسه اياها في اضفاء ما تكون في حاجة إليه من دقة ووضوح .

إذا كانت محاولة المثقف العربي الماركسي (الذي اخترنا الأستاذ تيزيني نموذجاً واحداً ممكناً له من بين نماذج أخرى عديدة) تدل على بداية طريق واضح في قراءة التراث فانها هي ذاتها سرعان ما تتيه في متاهات ادغال موحشة لا تملك بعد العدة الكافية لاجتيازها . إنها تلخص لنا ، لأسباب أشرنا إلى بعضها ، بعض أوجه الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر .

الفصل الخامس

اتجاهات الفلسفة الاسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠ - ١٩٨٠)

د . احمد محمود صبحي (*)

كانت اتجاهات الدراسات في الفلسفة بعامة والاسلامية بخاصة على مدى قرن من الزمان (١٨٦٠ - ١٩٦٠) انعكاساً للواقع السياسي للأمة العربية ، ولبيان ذلك لنتبع مسار هذه الدراسات محاولين التعرف على سماتها العامة في كل مرحلة من مراحل أوضاعنا السياسية التي نقسمها إلى ثلاث مراحل لتكون الفترة الأخيرة من ١٩٦٠ - ١٩٨٠ والتي هي موضوع هذه الدراسة مرحلتها الرابعة .

المرحلة الأولى : المد الجارف للسيطرة الأوروبية على العالم الاسلامي طوال القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب الأولى

وهي مرحلة تصور كثير من الأوروبيين فيها أن الهزيمة التي لحقت بالعالم الاسلامي قاضية لا يقوم له بعدها قائمة ، فكان الطابع العام للاستشراق - الذي اضطلع بأمر هذه الدراسات كما اضطلع الأوروبيون بالسيطرة السياسية - الحط من الاسلام وعده مسؤولاً عن انحطاط المسلمين .

يقول فكتور كوزان (ت ١٨٤٧ م) في إحدى محاضراته في تاريخ الفلسفة بجامعة باريس : أخرجت المسيحية الحرية والحكومات النيابية بينما انتج الاسلام انحلالاً موغلاً

(*) استاذ الفلسفة الإسلامية في كلية الآداب - جامعة الاسكندرية .

واستبداداً ليس له مدى[1] . وفي محاضرة ارنست رينان (ت ١٨٩٢ م) في جامعة السوربون أعلن أن الاسلام لا يشجع العلم والفلسفة والبحث الحر ، بل هو عائق لذلك بما فيه من اعتقاد بالغيبيات وخوارق العادات والايمان بالقضاء والقدر ، وقد تولى جمال الدين الأفغاني الرد عليه في القاعة نفسها .

المرحلة الثانية : بين الحربين العالميتين

وتتميز سياسياً بالثورات في بعض الأقطار العربية ، وقد أدت إلى استقلالها ولكنه استقلال لا يخلو من تبعية للدول المستعمرة . وقد انعكس ذلك على الدراسات في الفلسفة الاسلامية ، أما أثر الاستقلال ففي انحسار موجة الحط من الاسلام أو تصور إمكان الغاء الشخصية العربية ، وأما أثر التبعية للغرب ففي نسبة شتى مظاهر الفكر الاسلامي إلى مصادر غير عربية ، فالتصوف مثلاً اما مردود إلى مصدر هندي (فون كريمر وغولد تسيهر) أو إلى أصل فارسي (رينان وبرون) ، أو لعله من مصدر مسيحي (نيكلسون وبالاسيوس وماسينيون) ، وقد يكون المصدر يونانياً (نيكلسون وماسينيون) ، واستبعد تماماً تصور أن تكون النشأة اسلاميّة ، وأما فلسفة فلاسفة الاسلام فما هي إلا انتاج من الفلسفة المشائية والأفلاطونية المحدثة مكتوبة بلغة عربية ، ولم يسلم علم الكلام بدوره ، فإن قال العلاف : الله عالم وعلمه ذاته فهي نفس فكرة أرسطو أن المحرك الأول عقل وعاقل ومعقول ، وإن قال النظّام بالكمون فهو قول الرواقيين، والقارىء لكتاب بينز مذهب الذرة عند المسلمين يلمس الجهد الشاق الذي بذله في سبيل تلمس مصدر أجنبي لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، فإن وجد اختلافاً بينها وبين نظرية ديمقريطس أو الابيقوريين فإنه يلهث باحثاً عن هذا المصدر لدى بعض المذاهب الهندية .

إننا لا ننكر استفادة مفكري الاسلام وبخاصة فلاسفته وبفلسفة صوفيته من تراث الأولين ، ولكن ذلك لا يعني دفع أي اصالة أو ابتكار عن الفكر الاسلامي برمته حتى عن العلوم الاسلاميّة الخالصة كالفقه الذي رده غولد تسهير إلى التشريع الروماني .

المرحلة الثالثة : بين ١٩٤٥ - ١٩٦٠

وهي فترة اكتمال الاستقلال السياسي للأقطار العربيّة . أما المنعطف في مسار الدراسات المتعلقة بالفلسفة الاسلاميّة فقد سبقت قيام الحرب العالميّة الثانية ببضع سنين ، وذلك حين عين أول عربي أستاذاً للفلسفة الاسلامية في أعرق جامعة عربية ، قد لا تكون لهذه الحادثة في ذاتها أهمية تذكر لولا أن اقترن بها اتجاه لا شك جديد ، لقد تلقف الشيخ

---

(١) مصطفى عبدالرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٤) .

مصطفى عبدالرازق كلمة المستشرق الفرنسي ارنست رينان : إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المكتملين ليعلن منهجه الذي يتلخص في ضرورة استكشاف البذور الأولى للنظر العقلي في سلامتها وخلوصها ثم تتبع خطاها في أدوارها المختلفة . من قبل أن تدخل نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً ، ثم قام بتطبيق منهجه هذا في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية على علمين في الاسلام أصيلين وهما علم الفقه وأصوله ـ أو بالأحرى علم الفقه وعلم أصول الفقه ثم في ضميمة ضمنها الكلام عن نشأة علم الكلام .

إن ما أعلنه الشيخ إنما كان يعني في حقيقة الأمر توجيه أنظار الباحثين إلى جوانب الاصالة في الفكر الفلسفي الاسلامي ، كما كان يعني إعلان انحسار ذلك الطابع من الدراسات الذي يجعل محور البحث التماس مصدر أجنبي لكل فكرة في علوم العرب والمسلمين . وهكذا كان اثبات الذاتية الفكرية للأمة العربية سابقاً على استقلال كيانها السياسي .

ومن ناحية أخرى ـ وكما لاحظ د . ماجد فخري[٢] بحق ـ تضاءل جهد المستشرقين الذين كان عليهم المعتمد الرئيسي في الأبحاث المتصلة بالفلسفة الاسلامية ، إذ آلت هذه الأبحاث منذ النصف الثاني من القرن العشرين إلى المؤلفين والباحثين العرب .

وقبل أن أدع هذه المراحل الثلاث إلى التي تليها عليّ أن أعترف أن اضفاء سمة عامة على مرحلة بأكملها لا يخلو من مزالق التعميم ، فلقد كان في القرن التاسع عشر مستشرقون عملوا بنزاهة وموضوعية ومثابرة وآناة حتى أخرجوا للناس مؤلفات باقية على مر الزمان ، أذكر على سبيل المثال ثلاثة منها :

١ ـ **تاريخ الأدب العربي** ، لبروكلمن والذي ما زال مرجع الباحثين عن المؤلفات العربية .

٢ ـ **نجوم الفرقان في أطراف القرآن** ، وهو فهرس لآيات القرآن وضعه فلوجل وظهرت طبعته الأولى عام ١٨٤٢ ، وبه استرشد ، بل وعليه اعتمد محمد فؤاد عبدالباقي في **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** .

٣ ـ **الفهرس المرتب للأحاديث** ، التي تضمها الصحاح الستة بالاضافة إلى مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل ، وهو من وضع فينسنك والذي نقله بعد ذلك محمد فؤاد عبدالباقي في كتاب **مفتاح كنوز السنة** .

---

(٢) انظر : ماجد فخري ، « الدراسات الفلسفية العربية ،» في : خليل الجر [وآخرون]، **الفكر الفلسفي العربي في مائة سنة** ، سلسلة العلوم الشرقية ، ٣٩ (بيروت : الجامعة الأميركية ، ١٩٦٢) ، ص ٢٤٢ ـ ٢٩٧ .

وإذا لم تكن هذه الكتب في صميم الفلسفة الاسلامية فإنه لا غنى عنها لباحث فيها ، وإن دراسات بعض المستشرقين في مجال الفلسفة الاسلامية لا يمكن اغفالها وهي بدورها لم يتجاوزها الزمن .

أريد أن أقول إذا كان قد آن لنا أن نتحرر من عقدة الاستشراق فإن ذلك لا يعني بحال عدم الانصاف في الحكم ، وإلا فاتنا علم كثير .

وفي نهاية هذه الفترة ينبغي أن أشير إلى حدث علمي له أهميته التراثية الخاصة في مجال الفلسفة الاسلامية ، إن اكتشاف مخطوطة **المغنى في أبواب التوحيد والعدل**[٣] للقاضي عبدالجبار بن أحمد (ت ٤١٥ هـ) والذي يقع في عشرين مجلداً ، قد غير تصوراتنا عن المعتزلة ، ولم يكن لدينا قبل ذلك من كتبهم الكلامية غير نشرة د . نيبرج لكتاب **الانتصار** لأبي الحسين الخياط الذي صدر عام ١٩٢٥ ، ولهذا الكشف أهمية كبرى تراثياً ومنهجياً لما يلي :

ـ أصبحت الأبحاث التي نشرت عن المعتزلة قبل نشر هذا الكتاب ـ مع تقديري لجهود مؤلفيها ـ غير ذات موضوع ، وذلك لاستنادها إلى مصادر من كتب الخصوم التي تفتقر إلى النزاهة والموضوعية لتقيدها بحديث افتراق الأمة ـ والمعتزلة عندهم من الفرق الضالة الهالكة ـ ولاستناد هذه المصادر بدورها إلى كتاب فضائح المعتزلة لابن الراوندي ، حتى أصبح التحريف ـ ولا أقول الافتراء ـ في هذه المصادر مما يتعذر معه استخلاص وجه الحق منه .

ـ لا يجوز لبحث علمي أو رسالة جامعية أن تستند إلى مصادر من كتب الخصوم ، لا بصدد المعتزلة فحسب ، وإنما بصدد سائر الفرق وبخاصة المعارضة منها للمذهب الاسلامي السائد ـ مذهب أهل السنة[٤] ، أن قوله تعالى : ﴿ ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ إن كان المسلم مطالباً بالعمل بها فأولى بالباحث ثم أولى اتباعها ، وإنما يؤخذ العلم من مظانه كما يعرف المذهب من أهله لا من خصمه .

---

(٣) كشفت بعثة وزارة المعارف المصرية عام ١٩٤٥ ستة عشر مجلداً (١٤ موضوعاً) من هذا المخطوط في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء (وهي مكتبة كان قد أنشأها يحيى حميد الدين ، وأودع فيها الكتب والمخطوطات التي كانت في حوزة أسرته)، وأعقب ذلك بعثة الجامعة العربية التي قامت بتصوير كثير منها، وقد نشر إلى جانب هذا الكتاب كتب أخرى للقاضي عبدالجبار **كشرح الأصول الخمسة وتنزيه القرآن عن المطاعن وتشابه القرآن وتثبيت النبوات** كما صدرت كتب أخرى للمعتزلة أهمها **ديوان الأصول** لأبي رشيد النيسابوري ، والحق أن مكتبات اليمن ـ العامة والخاصة ـ ما زالت تحوي كنوزاً للمعتزلة والزيدية لا في الفلسفة الاسلامية فحسب بل في سائر العلوم العربية والاسلامية . انظر : **فهرس مخطوطات الجامع الكبير بصنعاء** (الاسكندرية : منشأة المعارف ، [د . ت .]) ، وعبدالله محمد الحبشي ، **مصادر الفكر العربي الاسلامي في اليمن** (صنعاء : مركز الدراسات اليمنية ، ١٩٧؟) .

(٤) ذلك أنه وقر في أذهان بعض الباحثين تحت تأثير المذهب السني ـ بوصفه مذهب الأغلبية الاسلامية ـ أن تقويمه لمذاهب الخصوم لا بد أن يكون مطلق الصدق لا يتطرق إليه الشك .

المرحلة الرابعة : من ١٩٦٠ - ١٩٨٠

المعالم الرئيسية لهذه المرحلة المعبرة فكرياً عن الانطلاق السياسي - بعد استكمال الاستقلال - من ناحيتي المؤلفات والمنهج .

١ - من ناحية المؤلفات

نتخير من بين الباحثين ومؤلفاتهم ما يمكن اعتباره معالم بارزة في مسيرة التأليف دون أن يعني ذلك بحال ما الانتقاص من القيمة العلمية لبعض ما أغفلناه .

أ - في مستهل هذه الفترة نجد أول وأكبر عمل متكامل في التاريخ للفلسفة الاسلامية وذلك في كتاب **تاريخ الفلسفة الاسلاميّة** الذي صدر باللغة الانكليزية[٥] عام ١٩٦٣ ، وقد أشرف على تحريره م . م . شريف مدير معهد الثقافة الاسلامية في لاهور بباكستان ، واشترك في تحرير مقالاته ثمانون باحثاً من أساتذة الجامعات والمفكرين في العالم الاسلامي ، ونظراً للقيمة العلمية لهذا الانجاز الضخم فإني أذكر وصفاً موجزاً له .

يتكون الكتاب من مجلدين كبيرين ، يتضمن المجلد الأول الفترة الزمنية من قبل الاسلام حتى سقوط بغداد عام ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م ، وبعد مقالين عن الفكر الفلسفي قبل الاسلام والتعاليم الأساسية للقرآن تشتمل على الفرق الكلامية والصوفية والفلاسفة والفقهاء والمفكرين السياسيين .

أما المجلد الثاني فمقسم إلى ثلاث فترات زمنية :

- **الأولى** : من سقوط بغداد عام ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م حتى عام ١١١١ هـ / ١٧٠٠م . وإلى جانب الحديث عن متكلمي وصوفية وفلاسفة هذه الفترة عالجت المقالات المظاهر المختلفة للثقافة الاسلامية كاللغة والأدب والفنون الجميلة والدراسات الاجتماعية وكتابة التاريخ والتشريع فضلاً عن العلوم المختلفة كالجغرافيا والرياضيات والفيزياء والكيمياء والتاريخ الطبيعي والطب ، وفي الختام مقالة عن أثر الفكر الاسلامي على الغرب والشرق .

- **الثانية** : والمسماة العصور المظلمة وتقع بين ١١١١ هـ / ١٧٠٠ م إلى ١٢٦٦ هـ / ١٨٥٠ م .

- **الثالثة** : وتتضمن الحديث عن النهضة الفكرية الحديثة في مصر والشرق الأدنى والأوسط وشمال افريقية وايران وباكستان ، سواء تمثلت هذه النهضة في حركات سياسية وفكرية كالوهابية والسنوسية ، أو في شخصيات كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وشاه ولي الله دهلوي وسير أحمد خان ومحمد اقبال .

---

(٥) M.M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands* (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963).

ولا يقلل من قيمة هذا الانجاز الضخم تفاوت الأسلوب أو تباين الاتجاهات ، فذلك أمر لا مفر منه من هذا الحشد الكبير من الباحثين ، وما أحوجنا إلى عمل مماثل له في اللغة العربية ، أو ترجمته على الأقل .

ب ـ وفي مدرسة مصطفى عبدالرازق ، حيث مثل تلاميذه الجيل الأول من أساتذة الفلسفة الاسلامية في الجامعات المصرية ـ وأعير بعضهم إلى الجامعات الأخرى العربية . تمثلت أبرز استجابة لدعوته وأصدق تعبير عن منهجه في مؤلفات المرحوم د . **علي سامي النشار**(٦) ويمكن تحديد أهم ملامح دراساته فيما يأتي : ـ

(١) الكشف عن منهج بحث اسلامي أصيل لدى الأصوليين ، وذلك في باكورة أعماله **مناهج البحث لدى مفكري الاسلام** . إن علماء أصول الفقه قد وضعوا أسس منهج تجريبي يستند إلى القياس التمثيلي أو قياس الغائب على الشاهد .

(٢) إن الفكر الاسلامي الأصيل هو ما يكون انبعاثاً للروح الحضارية لدى الأمة الاسلامية ، وإن أي فكر غريب دخيل إما أن يلفظ أو يبقى على الهامش : لا يؤثر على معتقد المسلمين ، وإن العرب وإن كانوا قبل الاسلام خلواً من الثقافة فإنهم حين التحموا بعد الاسلام ـ الذي أمدهم بنبع فكري صاف ـ بغيرهم من الأمم كوّنوا مزيجاً فكرياً جديداً فقدموا فلسفة لم يعهدها اليونان ، هذا التصور هو الذي دعاه إلى مزيد من الاهتمام بعلمي الكلام والتصوف في كتابه الضخم **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام** : ٣ أجزاء : الأول عن الفرق الاسلامية والثاني عن التشيع والثالث عن التصوف ، وكان هذا الاهتمام على حساب فلسفة فلاسفة الاسلام التي أعرض عنها عمداً معتبراً اياها ترفاً عقلياً لم يؤثر في معتقد المسلمين ، وإن هؤلاء الفلاسفة هم مقلدة اليونان الذين حملوا تراثه إلى الأوروبيين فأسهموا في تشكيل فكره فكانت إسهاماتهم لصالح الفكر الغربي لا الاسلامي .

(٣) استلزمت هذه الدعوة أن يتتبع النشأة الأولى لبعض الفرق الاسلاميّة وبخاصة الأشعرية التي كشف عن روادها الأوائل لدى المدرسة الكلابية أو الصفاتيين .

(٤) نشر بعض المخطوطات كاعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي في مستهل شبابه وبدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق الذي عده امتداداً للفكر السياسي لدى ابن خلدون وذلك في نهاية حياته .

(٥) ولم يكن اسهامه في الفكر الاسلامي مقصوراً على مؤلفاته فحسب ، وإنما في افادته جيلاً من الدارسين ، كان بيته حيث أقام ـ رحمه الله ـ مدرسة يفيض من علمه على تلاميذه

---

(٦) أستاذ كرسي الفلسفة الاسلامية بآداب الاسكندرية حتى عام ١٩٧٠ ثم بجامعة الرباط بالمغرب حتى وفاته في أيلول / سبتمبر ١٩٨٠ .

ويفيدهم حتى أصبح له تلاميذ في مصر والعراق والجزائر والمغرب يتولون تدريس الفلسفة الاسلامية في جامعاتها .

ج ـ ولا بد من الوقوف عند باحث هو وحده مدرسة ، فريد متوحد ، أخرج للدارسين والقارئين أكثر من مائة وعشرين كتاباً في شتى فروع الفلسفة كان نصيب الاسلامية منها وفيراً ، موسوعة في الفلسفة والأدب العربي منه والأوروبي بمختلف لغاته ، ذلك هو د . عبدالرحمن بدوي الذي أخشى أن أغبنه حقه إن كتبت عن دراساته في سطور ، ولكن لا بد مما ليس منه بد :

(١) إن تحقيقاته لعشرات من المخطوطات في الفلسفة الاسلامية قد فتح للباحثين مجالات للدراسات ما كانوا بدونها قادرين على التعرف عليها فضلاً عن الخوض فيها ، اللهم إلا إذا تصورنا فريقاً من المتخصصين المتفرغين ليقوموا بما قام به وحده .

(٢) ترجماته لأعمال مستشرقين من مختلف اللغات الأوروبية التي يجيد الكثير منها .

(٣) نشراته الحديثة للترجمات العربية القديمة لمؤلفات ارسطو مع مراجعتها على الأصل اليوناني وفي ضوء الترجمات الأوروبية الحديثة .

(٤) كتابه الضخم **مذاهب الاسلاميين** يعد نموذجاً للدراسات المستندة إلى نصوص مستفيضة وبخاصة الجزء الثاني منه عن الفرق الاسماعيلية .

(٥) كشفه عن مخطوطة لأرسطو في طشقند باللغة العربية فقد أصلها اليوناني وليس لها ترجمة في أي لغة أخرى ، وقد أحدث هذا الكشف دوياً في الأوساط الفلسفية حين أعلنه في مؤتمر للفلسفة في الولايات المتحدة عام ١٩٧١ .

(٦) كتابه **تاريخ الفلسفة الاسلامية** يعد أوفى دراسة عنها باللغة الفرنسية ولا شك أن تحقيقاته للتراث تعد أجل أعماله ، وإن كنت لا أبخس ترجماته أو مؤلفاته حقها ، وإنما هو تقويم من منظار متخصص في الفلسفة الاسلامية .

وبصدد التراث ونشره أوافق تماماً د . عاطف العراقي في أنه لا يصح أن يكون نقلاً من ورق أصفر إلى أبيض ، وإنما أن تكون نشرات علمية موثقة مراعى فيها أصول التحقيق ـ فإنه تجدر الاشارة والاشادة بعملين على وجه الخصوص .

د ـ تحقيق د . محمد رشاد سالم لتراث ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) وبخاصة كتابه الضخم : **درء تعارض العقل والنقل** في ١٢ مجلداً ، وقيمة هذا العمل مستمدة من مكانة شيخ الاسلام تقي الدين بن تيمية امام مذهب أهل السلف الذي تتبعه دولة وجمهور غفير من المسلمين .

هـ ـ تحقيق د . عثمان يحيى للكتاب الضخم **الفتوحات المكية** الذي يعد من أكبر المؤلفات

في التصوف ، وأهم أعمال الصوفي المتفلسف محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ)[٧] .

و ـ مدرسة بغداد :

جامعة بغداد : لقد اجتمع لجامعة بغداد من أساتذة الفلسفة الاسلامية عدد لم يجتمع في جامعة عربية أخرى ، ولقد أثروا البحث في مختلف مجالات هذه الفلسفة بمؤلفاتهم ، واختار منهم أستاذين يمثل كل منهما جيلاً .

أما د . **كامل الشيبي** فإن مؤلفاته في الصلة بين التشيع والتصوف وفي الفكر الشيبي تعد من أوائل الدراسات الاكاديمية الجادة المتحررة من النظرة المذهبية من باحث عربي ، أما د . **حسام الدين الألوسي** فإني أقدر فيه الدراسة المتأنية العميقة لموضوعات غامضة دقيقة ، إن بحثه عن شيئية المعدوم قد وصل فيه إلى نتائج خالف فيها من سبقه إلى دراسة هذا الموضوع[٨] ، وحقاً إنه موضوع يتعلق بمبحث المعرفة ـ أو بالأحرى العلم الإلهي ـ ولا شأن له اطلاقاً بمبحث الوجود كما ظن الباحثون لاستنادهم إلى كتب الخصوم ، وإن اختياره لمصطلح فلسفي كفكرة الزمان وتتبعه لدى عشرات من المفكرين الاسلاميين لا يدل على جهد وتمكن فحسب بل إنه نمط من الدراسات عرفناها في الفكر الغربي وفي أمس الحاجة إليها في فكرنا العربي حتى نصل في مستوى من البحث إلى ما وصل إليه الأوروبيون . ولكني أخالفه تماماً بصدد منهجه الذي أعلنه في كتابه : دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي ، وأدع الحديث عن ذلك إلى حين .

ز ـ وفي العالم الغربي ـ وبخاصة في الولايات المتحدة ـ عقول عربية مهاجرة ، ولكنهم بأوطانهم مرتبطون وبتراثهم مشتغلون ، انتقي منهم د . **محسن مهدي** في نشره لمؤلفات الفارابي ، وبخاصة كتاب **الحروف** الذي يعد منعطفاً في الدراسات عن هذا الفيلسوف ، وإن التحليلات اللغوية والمنطقية للمصطلحات الفلسفية الواردة في هذا الكتاب لا غنى عنها لمتخصص في الفلسفة الاسلامية .

وبعد : لقد حاولت جهد الطاقة أن أكون موضوعياً في هذا الانتقاء ، وإن كنت استدرك فأقول :

ـ اغفالي لدراسات متخصصين في الجامعات العربية ـ غير المصرية والعراقية ـ ممن لا يصح اغفال اسهاماتهم اعتذر عنه ، ولكن ماذا أقول بعد أن انتقل مركز الثقل في الثقافة

---

(٧) وقد سبق للمرحوم د . أبو العلا عفيفي أن نشر له كتاب فصوص الحكم هذا وقد تخيرت هذين الباحثين لضخامة المهمة التي أخذها كل على عاتقه ، وهناك في مجال نشر التراث تحقيقات أخرى لها قيمتها أذكر على سبيل المثال ، تحقيق د . أبو ريان لبعض أعمال السهروردي وتحقيق د . أبو الوفا التفتازاني لرسائل ابن سبعين ود . ماجد فخري لرسائل ابن باجه .

(٨) وقد وصلت إلى نفس النتيجة وذلك في : أحمد محمود صبحي ، **علم الكلام عند المعتزلة** ، ج ١ ، دون أن أكون قد قرأت بحثه ولا كان هو قد قرأ كتابي .

والنشر منذ الستينات ولا يزال من القاهرة إلى بيروت ، وأصبح العثور على كتاب نشر في غير القاهرة وبيروت ـ بالنسبة لنا نحن الذين يعيشون في مصر ـ أصعب من العثور على بيض العقاب ؟

ـ اغفالي د . زكي نجيب محمود وقد وجه جل نشاطه منذ الستينات للكتابة عن الفكر العربي اعتذر عنه بأنه لهدف عملي لا للبحث النظري ، إذ يهدف مشكوراً إلى تجديد فكرنا العربي .

ـ قد يقال ولكنك اغفلت من لا تحول شهرته دون اغفاله ، وأقول : إن كان ذيوع الصيت راجعاً إلى المنصب دون البحث فلا ، لأن الفكر لا يستمد قيمته من المنصب أو الجاه ، وليس من الفكر دعوى « مراجعة » أعمال الخير بحكم المنصب أيضاً ، لأن هذه لا تزيد أحياناً عن توقيعات الرؤساء والمديرين على كل الأوراق التي تصدر عن ادارتهم ، والتي لا تعني أنهم قد قرأوها فضلاً عن مراجعتها وإنما هو أمر لازم لصدورها عن هذه الادارات ، والحق أن هذا الموضوع يثير قضية « محنة تحقيق التراث » : لا يقدر المحققون ـ الذين كرسوا حياتهم للبحث ـ على نشر جهودهم إلا إذا تبنتها هيئات رسمية يطالبهم رؤساؤها بدفع ضريبة النشر : دعوى المشاركة في الجهد[٩] !

ـ ولقد أغفلت ذكر جهود زملائي من أساتذة الجامعات المصرية ، ولكثرةٍ منهم اسهامات أصيلة في البحث ، ولكن لأني انتسب إلى جيلهم فإن تقويم جهودهم في مسيرة البحث الفلسفي إنما موكول أمره إلى من يخلفهم .

٢ ـ من ناحية المنهج

أ ـ سلبيات

كانت تطلعات أمتنا العربية عقب الحرب العالمية الثانية اسمى بكثير مما حققته في العقود الثلاثة الأخيرة ، ولا أريد أن أكون متشائماً إلى حد القول أن جيلنا من « المخضرمين » الذين عاصروا عهدي الاستعمار والاستقلال قد أصيب بنوع من الاحباط ازاء التعثر السياسي للأقطار العربية ، وإنما يهمني في هذا المجال أن أحدد انعكاسات هذه العثرات ـ التي بلغت حد النكبات والنكسات ـ على الفكر في مجال الفلسفة الاسلامية . إن التيارات السياسية التي تضطرب في وطننا العربي قد انعكست على الفكر في شكل صراع بين اتجاه يمجد ، بل يقدس الحضارة الاسلامية ولا يريد غيرها منهلاً ، وآخر لا يرى السبيل إلى التقدم إلا بفكر الغرب وايديولوجياته .

---

(٩) والتمييز بين مراجعة حقيقية وأخرى زائفة هو كالتمييز بين عملة صحيحة وأخرى زائفة لا تخفى على المتمرس وبخاصة إذا كانت خارج نطاق تخصص مدعي المراجعة .

(١) المذهبية

إن بعض الباحثين في الجامعات ما زالوا يتناولون موضوع الفرق الاسلامية من منطلق مذهبي حسبما كان يفعل كتاب الفرق من الأشاعرة على الخصوص ، فيدين الفرق الاسلامية جميعاً ويصمها بالضلال مستثنياً مذهبه ، إنه لا يتصور الدين إلا مذهباً واحداً في الأصول الكلامية وإن اجاز تنوّع الاجتهادات في المباحث الفقهية . إنه لا يصح لأحد أن يحمل الاسلام اجتهاده الشخصي أو معتقده المذهبي بالادعاء أن ما يعتنقه هو وحده الاسلام وأن ما يخالفه ليس من الاسلام ، ليس فحسب لأنه ليس في الاسلام كهنوت ولا بابوية ، وإنما لأن هذا الحق لا يحق لأحد أن يدعيه إلا رسول الله دون غيره ، ومن عداه مجتهدون يصيبون وقد يخطئون ، وإذا كان السلف الصالح قد ذهب إلى أنه حتى رأي الصحابي ليس بحجة ، وإذا كان الامام أحمد بن حنبل أبى أن يدون فقهه مخافة التقليد ، وإذا كان الامام أبو حنيفة قال : « ما كان من رسول الله فنعم وما كان من غيره فلنا عقول كما أن لهم عقولاً » ، فكيف ندَّعي اننا على درب السلف سائرون ولآثارهم مقتفون متجاهلين تلك الروح ، مرتدين زي الكهنوت ، مصدرين أحكام الضلالة والغواية على المخالفين . والحق يقال إنه لا تخفي عليهم هذه الأقوال ، ولكنهم لتبرير تسلطهم الفكري يذهبون إلى أن مذهبهم هو ما أثر عن الرسول كأنهم وحدهم الذين عرفوا الأثر ، وأن مخالفيهم متعمدون مخالفة الرسول ، ولو قد قاله الرسول حديثاً متواتراً مؤيداً لما في كتاب الله لكان اجماعاً لا اختلاف فيه كاجماع المسلمين على أركان الدين .

إن من أسباب تقدم الحضارة الاسلامية بعد ظهور الاسلام وتدهور الحضارة الرومانية عقب اعتناقها للمسيحية أن المسلمين كانوا في القرن الثالث يتبعون سبعة عشر مذهباً فقهياً بينما احتكرت البابوية صيغة واحدة للعقيدة المسيحية اتهمت ما عداها بالهرطقة ، وقد أدرك عمر بن عبدالعزيز ببصيرته النافدة حكمة الاختلاف فذهب إلى قوله عن الفقهاء : ما أحب الا يختلفوا ، خلافهم رحمة .

وإذا كنا نمقت الدكتاتورية في السياسة فأولى ثم أولى أن نمقتها في مجال العقيدة ، وما الواحدية في المذهب ـ التي يرجونها ـ الا مظهر خطير لـدكتاتورية في الفكر مؤذنة بالحَجْر على الرأي ، مؤدية إلى اشتعال نار العداوة بين المسلمين .

وإنه ينبغي أن تدرس الفرق الاسلامية جميعاً ـ وبخاصة الشيعة والخوارج ـ في نزاهة وموضوعية ، وأما الغلاة فإن البحث العلمي لا بد أن يكشف عن أجنبية مصادرها ، هذه هي الأمانة العلمية التي يتطلبها البحث في الجامعات ، ولا يجوز لباحث أن يكتب عن مذهب أو فرقة دون الرجوع إلى كتبها المجررة بأيدي علمائها والمعبرين عنها من مفكريها معرضاً عن روايات الخصوم .

(٢) الايديولوجيون[١٠]

وطفت على سطح الدراسات اتجاهات لفتت الأنظار بما أحدثته من مستحدثات منها :

(أ) اضفاء تعبيرات معاصرة على أنظمة وحركات وتصورات ماضية : وهو اتجاه يهدف في الأصل إلى فهم الماضي في ضوء الحاضر . ولا غضاضة في ذلك لولا الارتباط الوثيق بين كل لفظ ومدلوله ، فمهما بدا من ترادف بين تعبيرين فإن اللفظ إنما يكتسب مدلوله من روح عصره ، ولما اختلفت روحا العصرين كان لا بد أن تختلف دلالتا اللفظين ، على سبيل المثال : التعبير الحديث « الثورة » لا يماثل التعبير القديم « الخروج » ذلك أن الثورة تهدف إلى تغيير بنية المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في مجتمع فصل بين السياسة والدين ، فالهدف دنيوي مادي ، بينما « الخروج » في مجتمع ربط ربطاً محكماً بين السياسة والدين فإنه ينطلق من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ذلك تصوره لدى الفرق المعارضة للخلافة آنذاك فالباعث ديني أخلاقي ، فإن قيل ولكن لا بد أن يؤدي الخروج إلى تغيير بنية المجتمع فإن الرد : أن الأولويات في الحالتين مختلفة باختلاف الأهداف الدينية والمذهبية عن الدنيوية الحزبية .

ونظن أننا كرمنا فريقاً من أسلافنا وزدناهم شرفاً إذ جعلناهم سابقين لعصورهم وذلك حين نضفي عليهم أوصافاً سياسية محببة إلينا (ديمقراطية عمر ـ اشتراكية أبي ذر) وهذا بدوره فيه تجاهل لتباين الأنظمة بين العصرين ، إن ألف باء الاشتراكية هي تدخل الدولة في الاقتصاد وسيطرتها على المصادر الرئيسية للانتاج ، فهل كان مثل هذا التصور يدور في خلد أبي ذر ؟

(ب) وضع المذاهب الفلسفية الاسلامية في المقولات المتعارف عليها باطلاق مصطلحات فلسفية عليها كالقول بالاتجاه العقلي « أو النزعة التجريبية لدى » ، وذلك في رأيي لا حرج فيه بل إنه مطلوب ، لأنه وضع الفلسفة الاسلامية في المسار العام للفكر الانساني ، على أن ذلك يقتضي شيئاً من الحذر ، إنه إذا كان فريق من المتكلمين قد استخدموا مصطلحات : الجوهر ـ العرض ـ الجسم ـ الزمان على نحو مغاير لما عرفناه عند أرسطو فماذا يكون في اطلاق مصطلحات كالمادية أو المثالية ؟ إن تحديد المصطلحات مطلوب ، وإن كان لمفكر اسلامي نزعة حسية في بحث ما ، كوصفه النفس بأوصاف جسمية وأنها مثلاً بخار لطيف فذلك لا يجيز التسرع بالتعميم بتصنيفه ضمن الماديين ، لأن المادية مذهب احادي لا يرى في الوجود غير المادة ويتعلق ببحث الوجود .

---

(١٠) الايديولوجية هي مجموعة الأفكار التي تعكس أوضاعاً سياسية واقتصادية واجتماعية في مجتمع ما وتكون تبريراً لهذه الأوضاع ، ومعلوم أن ماركس قد قصر مفهومها على الأنظمة البرجوازية ولكني استخدمها بالمعنى الذي يفيد العموم لا الخصوص .

(ج) ولكن الأمر أصبح خطراً على البحث العلمي حين يتجاوز الباحث مصطلحات ذات صفة تقريرية إلى ألفاظ تقويمية وبخاصة إذا كانت دلالاتها التقويميَّة مفروضة فرضاً من ايديولوجية معينة على مجالات السياسة[١١] والفكر والفلسفة، فصنفت المذاهب الفلسفية ـ لا المتعلقة بالسياسة فحسب، بل في سائر المجالات كالوجود والمعرفة والقيم ـ بين اليمين واليسار، والرجعية والتقدمية، واستندوا في تبرير ذلك إلى أن المذاهب الفلسفية ليست مبتورة عن ظروفها الحضارية والملابسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي انبثقت عنها، وهذه في رأيي كلمة حق أريد بها باطل، وقناع زائف لتصنيفات مفتعلة، ولنضرب لذلك مثلاً: في ضوء قضيتهم أن المذاهب الفلسفية تعكس أوضاعاً اجتماعية وطبقية صنفت نظرية الفيض بأنها «تقدمية» وقيل في تبرير ذلك ما يأتي:

- إنها كانت مخالفة للتصور الخرافي في تفسير ظواهر الكون الذي كان شائعاً آنذاك.

- إنها تنطوي على مبدأ الحتمية الذي يرتضيه العلم الحديث في مجال الظواهر الطبيعية.

والرد:

- إن نظرية الفيض ترجع إلى أفلوطين وهي تعبير عن حضارة في طور «الاحتضار» سواء من الناحية التاريخية (بالنسبة للفلسفة اليونانية) أو الفكرية، وإلا فما عسى أن يكون القول بانسلاخ النفس عن البدن واشتياقها إلى العودة إلى عالمها العلوي (جانب الجذب الصاعد في النظرية)، واما اضفاء الحياة والعقل على الكواكب فهي رواسب من المذهب الحيوي (اضفاء الحياة على الجمادات معتقد البدائيين) في مذهب الصابئة اعتقاداً منهم بأن كل ما هو إلٓهي ـ ومن ثم كانت عبادة الكواكب، وتعديل هذا لدى بعض فلاسفة اليونان ـ بدأ بكل ما هو سماوي فهو روحاني، وهكذا يتبين أن النظرية ليست تقدمية ـ إن لم تكن موغلة في الرجعية ـ لا من حيث منشأها ولا من حيث دورها في الحضارة التي انبثقت عنها.

- لم تبلغ البشرية في مسارها بهذه الألوهية من النضج ما بلغته في عقيدة الاسلام، لأن النضج في التطور الفكري للبشرية كما هو في التطور الفكري للانسان: من المحسوس إلى المجرد وقد بلغ تصور الألوهية أقصى درجات التجريد والتنزيه في الاسلام، وما استتبع ذلك من تصورات الخلق والعناية الإلٓهية، فلا تعد النظرية إذن «تقدمية» إذا قورنت بفكرة الخلق. ولا يقال إنها تقدمية بالنسبة للتصور الخرافي آنذاك عن ظواهر الكون، لأنه لا يقارن فكر الفلاسفة بخرافات العامة، وإنما يقارن الفكر بالفكر، وما كان علماء الفلك آنذاك

---

(١١) ولا شأن لنا باطلاقها في مجال السياسة وإن كان من الملاحظ أن كل الأنظمة العسكرية في العالم الثالث قد انتحلت لنفسها صفتي الديمقراطية والتقدمية واصفين خصومهم بالرجعية، ولقد فاتهم حتى يستقيم الأمر أن يغيروا من مسميات الفلسفة اليونانية فتوصف اسبرطة بالديمقراطية والتقدمية وتوصف اثينا بالدكتاتورية والرجعية!

يضفون الحياة والعقل على الكواكب ، بل لم يكن المتكلمون كذلك ، ها هو الحاكم الجشمي (ت ٤٩٤ هـ) مفكر المعتزلة والزيدية ينتقد الفلاسفة الفيضيين ذاهباً إلى أن الكواكب أجسام لا تدبر ولا تحدث شيئاً في عالمنا لأن الجسم لا بد أن يماس ما يحدثه والنجوم لا تماس عالمنا الأرضي حتى تدير حوادثه ، ولأن بعض هذه الكواكب كالشمس على ما هي عليه من صفة النار لا يمكن أن تكون حية ، لأن شدة الحرارة تفرق البنية وتحيلها رماداً بينما تحتاج الحياة إلى البنية ولا يجوز أن تكون الكواكب عاقلة لأن العاقل لا يقع منه التصرف على وجه واحد ومسار محدد ، وإنما تلك صفة الجماد[١٢] . فأين الرجعية وأين التقدمية بين هذين القولين ؟ والخلاصة أن النظرية لا يمكن أن تعد « تقدمية » بالنسبة للفكر الذي اقحمت عليه .

ـ ولا يقال إنها تقدمية لاشتمالها على مبدأ الحتمية الذي يرتضيه العلم الحديث ، لأن حتمية الفيض ميتافيزيقية ، وحتمية الظواهر الطبيعية في العلم الحديث فيزيقية أو علمية ، (وشتان ما بين هذين الصنفين) . وهكذا يتضح أن نظرية الفيض لم تكن « تقدميَّة » بأي معيار : لا من حيث الحضارة التي انبثقت عنها ولا الحضارة التي أُقْحِمَتْ عليها ولا بمعيارنا الحديث ، فلا غرو أن يصفها ابن رشد بأنها أضاعت هيبة الفلاسفة وأن يجعل منها أبو البركات البغدادي مادة للسخرية .

والواقع أن مثل الفيضيين من الفلاسفة كمثل من أراد أن يحسن نسل أبقاره « فاستورد » لها المرضى العجاف الضعاف من الثيران معرضاً عن فحول فتية لأنها محلية[١٣] ! لم أقصد من هذا الاستطراد نقد نظرية الفيض ـ فليس هذا هو المجال ، وإنما أردت فقط أن أبين أنه حين يقال : الفكر ثمرة العصر فإنه هذا هو السبيل ، وقد خلطوا بين الفكر والايديولوجية ، إذ الفكر أو الفلسفة ثمرة العصر أو الحضارة أما الذي يعكس أوضاعاً اجتماعية أو طبقية فهي الايديولوجية ، الأولى تفسير والثانية تبرير ، وليس في الفلسفة تصنيفات تتخذ تعبيرات : الرجعية والتقدمية واليمين واليسار في التقويم ، وإنما يجوز هذا في تصنيف الايديولوجيات ، وليس لهذا التصنيف من معيار ثابت متفق أو متعارف عليه[١٤] ،

---

(١٢) الحاكم الجشمي ، **شرح العيون** ، مخطوط بالجامع الكبير تحت رقم ٩٩ علم الكلام ، وأحمد محمود صبحي ، **الزيدية** ، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ .

(١٣) في كل حضارة مواطن قوة ومكامن ضعف ، كانت قوة الفكر اليوناني في السياسة نظراً وعملاً ، وضعفه في الدين ، لاحظ سخرية مؤلفي الكوميديات من الآلهة وما انبثق عنه من إلهيات في الفلسفة . قوة الحضارة الاسلامية في الدين ويكمن ضعفها في السياسة ـ نظراً وعملاً ، ولكن الفيضيين من فلاسفة الاسلام اقتبسوا ما كان ينبغي أن يغفلوه (مواطن الضعف) وأغفلوا ما كان يمكن أن يثري الفكر السياسي في الاسلام ، حتى الفارابي حينما تأثر بأفلاطون أغفل أفضل ما في النظرية (دور التربية في تنشئة المواطن) مقتصراً على سلطات الحاكم الفيلسوف .

(١٤) أ ـ تماما كاضطراب الأحكام في السياسة : إن فشل الانقلاب فهو تمرد والقائمون به خونة ، وإن نجح فهو ثورة والقائمون به أبطال !!

ب ـ في بحثين عن الفلسفة السياسية عند الفارابي قدمها لي طالبان وصفه الأول بأنه رجعي طبقي (من =

﴿إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم[١٥] ما أنزل الله بها من سلطان﴾، والا فأي سلطان في مفاهيم مستحدثة جعلت اليمين مذموماً واليسار ممدوحاً مع أن القرآن الكريم ـ هو مصدر أساسي للغة العربية ودلالات ألفاظها قد امتدح أصحاب اليمين وذم أصحاب الشمال[١٦] ؟

والواقع أن أساس تقويم الايديولوجية الذي يخفونه ولا يكشفون عنه هو : (ما وافق الفكر الديني فهو تقليدي رجعي ، وما خالفه فهو تقدمي ثوري)، وبصرف النظر عن الموقف المُعادي للدين ـ فإنك لا تهدي من أحببت ـ فإنه من منظار البحث الاكاديمي الرزين الرصين لا تعدو هذه التقويمات أن تكون مجرد « تقليعات » تطفو كالزبد على سطح النقد العلمي ، أما أنها « تقليعات » فلأنها تسعى إلى كل مستغرب مستحدث وأما أنها كالزبد فلأنه لا يصح إلا الصحيح ، ولا تبقى إلا أصول النقد المتعارف عليها عند الموضوعيين من الفلاسفة والمفكرين ، ﴿ فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ﴾ .

(د) ومن ناحية أخرى فإنه لا يحق لأحد أن يمنح لنفسه حق الولاية والقوامة على الماضين من المفكرين يرضى عمن يشاء و « يشجب » من يشاء وهو من الفكر الديني خواء ، وهذا انعكاس لحكم الانقلابات ، يتحكم في مصير الرعية من ليس له سابق خبرة بالسياسة ، إنه لا يتصور اطلاقاً التصدي للبحث في الفلسفة الاسلامية إلا من له علم بسائر علوم الدين ، وإنه لمن المؤسف والمخجل والمحزن حقاً أن هذه الآفة التي ابتلينا بها لم تكن على عهد المستشرقين ، لأن هؤلاء بدورهم كانوا انعكاساً لأنظمة سياسية لا تخول ممارسة السياسة إلا لأصحاب الخبرة والحنكة من الساسة ، فكان المتخصصون في الفلسفة الاسلامية متقنين لسائر علوم الدين مدركين ما بين هذه العلوم من وشائج وصلات[١٧] .

= منطق تركيزه على الحاكم الفيلسوف) بينما وصفه الثاني بأنه ثوري تقدمي (لأن نظرته ليست مستقاة من الفكر الديني) فعلقت على البحثين : لو كان الفارابي حياً لما فهم مما تقولان عنه شيئاً !

(١٥) آباؤكم في هذا السياق هم الذين اقتبسوا عنهم هذه البدع من التصنيفات .

(١٦) دلالة اللفظ على المعنى إما أن تكون شرعية أو عرفية أو اصطلاحية ومعاجم اللغة العامة منها والخاصة تدل عليها ، فما خالف ذلك فهو متكلف زائف ، ولا ينسى لهم الادعاء أن دلالتهم لهذه الألفاظ اصطلاحية لأنها لا ترقى إلى مستوى العلم .

(١٧) ومعاداة الفكر الديني بدورها انعكاس لأنظمة سياسية حاربت من كان ينبغي أن تسالمه ، ومن الحماقة حقاً أن تبلغ بهم الضراوة في حربهم المسلمين ما يفوق ضراوة المستعمرين الوطنيين ، ثم هم أسرع إلى طلب السلم ووقف القتال مع من كان ينبغي أن يحاربوه ، كذلك الايديولوجيون ألقوا ما في جعبتهم من سهام النقد على الفكر الديني ، ولا تجد لأكثرهم قولاً في نقد الفكر الصهيوني . انظر مثلاً كتاب المستشرق اليهودي : اغناس غولد تسيهر ، **العقيدة والشريعة في الاسلام : تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الاسلامية** ، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى ، عبدالعزيز عبدالحق وعلي حسن عبدالقادر (القاهرة : دار الكاتب المصري ، ١٩٤٦) . الذي احتاج أن ترجمة عدة أشخاص من مختلفي التخصصات ـ تجده يحدثك عن تطور علوم الفقه والتشريع والفرق والتصوف حديث متخصص في كل فرع ثم يحدثك في مذاهب التفسير الاسلامي حديثاً لا يقوى عليه إلا المتمكنون من المتخصصين في التفسير بصرف النظر عن آرائه .

والحق أقول إن هذه الآفة قد ابتلى بها نفر من الايديولوجيين ، والحق أقول أيضاً إن المذهبيين من هذه الآفة براء ، وإنما يؤخذ عليهم فقط خطأ منهجي بينما يؤخذ على الايديولوجيين خطأ منهجي وعقم فكري .

(هـ) ولم تكن هذه الآفات ـ مع فداحتها ـ هي الافرازات الوحيدة لتردي الأوضاع السياسية التي أفرغت لجيلنا نكسات ونكبات ، وإنما لزم عن بلوغ قمة السلطة فاقد الأهلية والخبرة شرور مست « اخلاقيات » العلم ، فأصبح الباحث ـ والناس على دين ملوكهم ـ يطلب قمة الترقي في العلم ـ درجة أستاذ ـ بأدنى جهد وأقل مدة ، لا يعنيه ما يقتضيه البحث ـ مما أشار إليه الكندي ـ من عشق لازم وصبر جميل ومدة طويلة . وإنْ طلب أستاذ من طالب دراسات عليا المثابرة وألا يكون في عجلة من أمره فإنه يعد هذا التوجيه حرباً له في رزقه ! إن كُلِّفَ بالسفر بضع مئات من الكيلومترات إلى مكتبة فيها ما يتعلق ببحثه فكأنك أرهقته من أمره عسراً ، فإن قيل له إن أحد حفاظ الحديث[١٨] في الزمن الماضي قطع الفيافي والقفار على ظهر بعير ـ لا قطار ـ طلبا لحديث واحد ، فكأنك تحدثه عن « أحمق » هبط من كوكب آخر !

وبعد : فإن شئت الاستطراد في ذكر الانعكاسات السيئة للأوضاع السياسية المتردية فإن الحديث يطول بأكثر مما طال ، وإنه لحديث ذو غصة وشجون وما قصدت مجرد النقد ، إنْ أريد إلا الاصلاح ما استطعت ، وقصدت التماس العبرة مما كان حتى يتغير المسار ـ بإذن الله ـ في العقدين الأخيرين من القرن العشرين ، وذلك يقتضي :

ـ ضرورة تحرر الدراسات في الفلسفة الاسلامية من التبعية المذهبية طلباً للموضوعية في الحكم والنزاهة في الرأي وإلا جلبت على نفسها تهمة التعصب المقيت ، وهذا مطلب ديني بقدر ما هو مطلب علمي : ﴿ ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ ، ﴿ لا اكراه في الدين ﴾ .

ـ ضرورة تحرر هذه الدراسات من التبعية السياسية حتى ترقى إلى مستوى الفلسفة ولا تنحدر إلى حضيض الايديولوجية ، والفلسفة متبوعة رائدة بينما الايديولوجية منقادة تابعة ، فأي الجانبين أحق بالاتباع؟ هل تستوي الظلمات والنور؟

ـ وأخيراً إنما يلتمس الطريق القويم لدراساتنا الفلسفية بين تفريط المذهبيين وافراط الأيديولوجيين .

ب ـ ايجابيات

بين هذا الخضم المضطرب من السلبيات ، أود أن أسترشدَ بأسطورة هندية لتحديد الايجابيات :

---

(١٨) يقول سعيد بن المسيب : إني كنت أسهر الليالي والأيام في طلب الحديث الواحد ، وهذا هو الفرق بين الحضارة حين تزدهر والحضارة حين تنهار .

مات رجل عن ثلاثة بنين ، وكان بين تركته بطيخة جميلة ، اعتز بها الأبناء قدر اعتزازهم بذكرى أبيهم الراحل ، لأنها ثمرة غرسه وتعهده ، واعتبروها خير بطيخة أخرجت للناس ، وحفظوها في مكان من البيت أمين ، ولكن الزمن أفسدها فانتشرت منها رائحة كريهة ملأت البيت ، فجلس الأولاد يتشاورون فيما يصنعون إزاء هذا الأمر . أما الأول فقد دعا إلى الاحتفاظ بها رغم كل شيء ، ولو تعرضوا بسببها للهلاك ، فإن حكمة أبينا لم تكن تفوقها حكمة ، وما نحن بقادرين على أن نأتي بخير منها ، بل انا لعاقون إن حاولنا أن نرميها أو أن نستبدل بها غيرها . وذهب أصغرهم إلى عكس هذا الرأي ، فنصح بلفظ هذا الشيء العفن وشراء بطيخة أخرى ، فإن من المخجل أن نحتفظ بهذه البطيخة الفاسدة ، ولئن احتفظنا بها وقد انتشرت رائحتها لنكونن مثلاً للازدراء بين الناس فضلاً عما نتعرض له من تسمم بسبب جراثيم الداء ، وكل بطيخة غيرها لهي مثل بطيختنا ، بل خير منها بعد ما أصابها من سوء .

وكان على الثالث أن يدلي بما يرى ، فقال : هلما نرمي البطيخة بعد أن نستخلص منها لبها فنبذره في أرض نشتريها فيخرج لنا اللب بطيخاً جديداً تتصل الوشائج بينه وبين ميراث أبينا ، أما الاحتفاظ بالبطيخة الفاسدة فمجلبة للسخرية وللأمراض ومضيعة للبطيخة ذاتها ، وأما رميها برمتها والاستعاضة عنها بغيرها ففيه تبديد لميراث أبينا وللنقود التي ندفعها في ثمنها ، هذا إلى أن كل ما نشتريه لا بد أن يجري عليه الفساد مثل ما جرى على بطيختنا إن نحن احتفظنا بها قدر احتفاظنا بالأولى[١٩] .

فما عسى أن يكون ذلك « اللب » أو «اللباب» في تراثنا؟ وكيف نستخلصه ؟ وما هي أرضنا التي سنغرس فيها ذلك اللب ؟ وكيف نتعهد الشجرة « بالتطعيم » وما عسى أن يكون اللب والغرس والأرض والتطعيم في مجال الفكر ؟

٣ ـ بين اللباب والتطعيم

أ ـ اللباب وماذا نفيد من التراث ؟

ليس اللب مجرد تراث نحققه وإن كان تحقيق التراث تحقيقاً علمياً ، أمراً ضرورياً لارقاء الفكر ، وليس أولى على ذلك من تلك النزعة الكلاسيكية التي سادت أوروبا في عصر النهضة وفي القرن الثامن عشر . وليس الغرض الوقوف عند تمجيد الماضي فهذا اجترار وليس ابتكاراً ، إن آفة التعلق بالماضي تجعل المرء غريباً عن الحاضر كما أن كثير الاسفار غريب عن وطنه وأن اللحظة الابداعية معارضة بطبيعتها للتعلق بالماضي ، لأن هذه قفزة إلى الوراء بينما الابداع قفزة إلى المستقبل أو الامام .

---

(١٩) إن التجديد هو ملاك الحياة والتقدم ، بيد أن كل جديد ينبغي أن يولد من بذور الماضي بل أن تنبت بذوره في أرض هي ملكنا ، غير أنه لا بد من أن تتغير الفروع مع مقتضيات الفصول والعصور وأن نتناولها بالتطعيم لتجديد الثمار .

على أنه من ناحية أخرى من الخطأ أن نعرض عن الماضين حين لا نجد في مذاهبهم حلولاً لمشكلاتنا الحاضرة فنتهمُّهم بالخوض في جدل عقيم ، وتلك نظرة القائل ما عسى أن يفيدنا الحديث عن مشكلة خلق القرآن أو شيئية المعدوم[٢٠] أو غير ذلك من الموضوعات، تلك نظريات كانت متعلقة بمشكلات في عصرهم ، ولا نفترض فيهم أن يقدموا حلولاً لمشكلاتنا ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم﴾ . وإنما استخراج « اللب » في أن نستشف تلك الروح التي أدت إلى ازدهار الفكر ، وإذا كان ازدهار الحضارات في البداية الصحيحة لمنطلقات وفي الاستجابة الناجحة لتحديات ، فما عسى أن تكون تلك المنطلقات والتحديات ؟ اذكر على سبيل المثال : كان وجود المتشابه في القرآن منطلقاً إلى تنوع التفاسير ، يقول الزمخشري : لو جاء القرآن كله محكماً لركن العلماء إلى سهولة معانيه ، ولكن وجود المتشابه قدح أذهانهم للغوص في معانيه والتعرف على أسراره .

شكل تفشي الوضع في الحديث تحدياً استجاب له المحدثون بوضع علم مصطلح الحديث ولادراك قيمة هذا العلم واصالته يقتضي من الباحث أن يقارن بينه وبين منهج البحث التاريخي حسبما وضع أسسه لانجلوا وسينيوبوس للتمييز بين الوثائق الصحيحة والمزيفة . وقد واجه الفقهاء قضايا لم يرد فيها حكم في الكتاب والسنة ، فشكل ذلك تحدياً لهم استجابوا له بوضع علم أصول الفقه الذي يعد بحق منطق التفكير الاسلامي .

إن التفوق الفكري للشعوب المغلوبة على أمرها والتي كانت تنتمي إلى حضارات عريقة تتجاوز بكثير الحضارة العربية في الجاهلية ونقد مفكري هذه الحضارات الذين ظلوا على دياناتهم للعقيدة الاسلامية ، شكّل تحدياً صارخاً استجاب له فريق من المسلمين بوضع علم الكلام ، كيف واجه المعتزلة مثلاً رأي المجوس في مشكلة أصل الشر بقولهم بنظرية العدل الإلهي . ولم يكن الأمر متعلقاً بعلوم دينية فحسب ، وإن صح أن تكون البداية دينية فقد تقدم علم الفلك من منطلق الصلة بينه وبين مواقيت الصلاة .

ومن ناحية أخرى حين أصبح فن النحت وصناعة التماثيل مجافيين للشخصية الحضارية للاسلام ، تحول وجدان الفنان عنها إلى لون يعبر تعبيراً سلبياً عن الروح الحضارية للاسلام فكان أن ازدهر فن الزخرفة الذي أصبح سمة بارزة من سمات الحضارة الاسلامية . ومن ثم فإن من مقتضيات الاستجابة السليمة للتحدي التعبير الصادق عن الروح الحضارية للأمة بحيث يصبح ما تتفوق فيه من علوم وآداب وفنون معلماً من أهم معالمها وسمة من أبرز سماتها .

وليس المقصود من سرد ما سبق من علوم مجرد دراستها ، إذْ الأمر يتعلق هنا بالشكل لا

---

(٢٠) مشكلة خلق القرآن (بوجهيها مخلوق أم قديم) هي المنظار الاسلامي لنظرية الكلمة وهذه قد خاضت فيها الفلسفات منذ هيرقليطس والأديان منذ اليهودية ، أما شيئية المعدوم فهي وجه لمشكلة الماهية والوجود وأيها أسبق .

بـالمضمون ، بـالصورة لا بـالمادة ، بـالمنهج دون المـوضوع وذلـك من أجل اكتشـاف أمرين : **الأول** ، الشخصية الحضارية للأمـة ، إذ ما أحـوجنا إلى معـرفة ذاتنـا التي ضاعت في غمـار تيارات واردة . **والثاني** ، الـروح الابداعيـة في الأمة حـين تبدع ، وعـلى سبيل المثـال : حين يقول سعيد بن المسيب : إنه كان يقضي الليالي والأيام طلبـاً للحديث الـواحد ، فتلك عبـارة تنم عن المشاركة إلى حد التوحد بين الأمة ومفكريهـا ، فليس هناك أدنى مجـال لثغرة أو فجـوة تفتح السبيل لما نسميه الآن بالاغتراب الناجم عن الانفصال ، وتعبير سعيد هو نفس ما أشـار إليه بركلين بعبارة أخرى : إن الاثينيـين قد وقعـوا في حب مدينتهم كـما لو كـانت عشيقة لهم وهل كان يمكن أن يقضي الليالي والأيام في طلب « حديث » إلا إذ أصبح مثـل هذا الحـديث كمثل أثينا للأثينيين ، نعرف أن معظم المعتزلة كانوا من أصحاب الحرف . الا يدل ذلك على أن العلم لم يصبـح « معشـوق » العلماء وحـدهم ، وإنمـا شـاركهم في هـذا العشق أصحـاب الحرف ، لا غرابة إذن أن لا تعرف تلك الحضـارات ، بل ليس بـين مفردات لغـاتها ، لفـظة « الاغتراب » .

ب ـ التطعيم لا الانفتاح على سائر الحضارات

أود أن أمهد لهذا الموضوع بالقضايا الآتية :

ـ في كل حضارة من الحضارات مكامن قـوة منها تنـطلق وتزدهـر ومواطن ضعف تنخـر فيها إلى أن تتدهور .

ـ مكمن القوة في الحضارة الاسلامية كان في الدين الذي انطلقت منه كل مظاهر الفكر وموطن الضعف كان في السياسة سواء على مستوى الفكر أو العمل ، النظر أو التطبيق ، فعلى مستوى الفكر يفوق ما كتبه أرسطو في السيـاسة كـل ما كتبـه فقهاء المسلمـين ومفكروهم فيـما سموه بالامامة ، وأما على مستوىٰ التطبيق فـالتاريـخ الاسلامي شـاهد عـلى ذلك . فـإن قيل عصر الخلفاء الراشدين أو عمر بن عبدالعزيز ، فالرد : حديثي عن المؤسسات الدستوريـة لا عن الأشخاص ، ولم يكن شيء قائماً في تلك العهود .

ـ إن الخطأ كل الخـطأ الظن بـأن الاسلام قـد جاء بحلول لشتى المشكـلات ، فلم اذن كان الاجتهاد مصدراً ثالثاً للتشريع ، بل إن مبدأ الاجتهاد يتضمن أن ليس في الكتاب والسنة حلول لبعض القضايا الدينية ، فما بال الأمر إذا تجاوز الدين إلى السياسة أو الاقتصاد .

ـ إن عمر بن الخطاب الذي كثيراً ما يذكره المسلمون كمثل أعلى في الحكم حين أتاه من البحرين مال كثير لم يدر كيف ينفقه على أصحـاب الحقوق ، إلى أن أشـار أحد أصحـابه بـأن الفرس ينشئون لذلك الدواوين فأمر على الفور باقـامة الـدواوين ، وذلك يـدل على أمـرين : **الأول** ، إنه ليس في القرآن أو الحديث نص يتعلق حتى بأبسط مؤ سسـات الدولـة أو الأنظمـة السياسية . **والثاني** ، إن الاجتهاد إنما يكون في قياس الغائب عـلى الشاهـد ، ولكن لما لم يكن

الشاهد قائماً فإنه لا مفر من الاسترشاد بأنظمة الحضارات الأخرى ، ولم يزعم آنذاك أحد أن ذلك نظام أو فكر مستورد .

ـ إن من أكبر أخطاء الكُتّاب في السياسة أو بالأحرى الامامة أنهم حين لم يجدوا الشاهد قائماً افتعلوا لأنفسهم شاهداً يقيسون عليه : قاسوا عقد الامامة على عقد القرآن(٢١) : فجاء كلامهم في ذلك تهافتاً بل مدعاة للسخرية ولو أنهم اقتدوا بعمر لانفتح فكرهم على دساتير اليونان وأنظمة الحكم في مدنها .

ـ وجاء فلاسفة الاسلام ، وقد كان أجدر بهم أن يداووا هذا العيب ، ولكنهم بدورهم أعرضوا عن السياسة إلى الميتافيزيقا ، فكانوا كناقل التمر إلى هجر ، أعرضوا عما كان ينبغي أن يفيدوا به حضارتهم ، واقتبسوا ما كانت حضارتهم في غنى عنه .

ـ إنه من الخطأ أن نطلب من الماضين حلولاً لمشكلاتنا لا سيما إن كانت جل اهتماماتهم منصبة على موضوعات ليست ملحة لعصرنا ، بينما لم تكن المسائل السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى الفنية محل اهتماماتهم ، وحتى لو كانت ، فإن لنا عقولاً كما كانت لهم عقول فضلاً عن متغيرات العصر .

ـ والنتيجة بعد هذه المقدمات لازمة ولا محيص عنها : إن لا مفر من اقتباس ما يلائمنا من الأنظمة السياسية والاقتصادية لحضارات سبقتنا إن أردنا اللحاق بها ، والتخلي عن « مركزية الذات »(٢٢) بالادعاء بأن في ديننا حلولاً جاهزة لكل مشكلات العصر . وأظن أن على المتخصصين في الفلسفة الاسلامية أن يسهموا في ذلك بنسبٍ .

وبعد ، هذه محاولة متواضعة للكشف عن مسار البحث والتأليف في مجال الفلسفة الاسلامية عبر الماضي القريب أو الحاضر المعيوش والمستقبل المرجو ، أما الماضي فقد كان رهين الاستشراق ، وأما الحاضر فحيرة بين المذهبية والايديولوجية ، وأما المستقبل فأرجو أن ينطلق فكرنا الفلسفي حتى يجد الجيل القادم فيه حلولاً لأزمة العصر .

---

(٢١) كاتمام ولاية الحاكم أو الخليفة ببيعة اثنين من أهل الحل والعقد كما يتم عقد القران بشاهدين ولا يحق لأهل الحل والعقد عزل الخليفة كما أن لولي المرأة حق تزويجها دون تطليقها ، إلى غير ذلك من أقيسة مفتقرة إلى العلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه .

(٢٢) على المحرّضين على « مركزية الذات » أن ينظروا إلى ما تردت إليه باكستان من دكتاتورية عسكرية ، بينما بلغت الهند ما بلغته الدول الأوروبية الغربية من ديمقراطية في نظامها السياسي وقد كانت الدولتان دولة واحدة منذ ست وثلاثين سنة فقط .

القسم الثاني

نقد الخطاب الفلسفي العربي :
النصوص والمناهج

الفصل السادس

ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف في منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية في مصر

د . محمود امين العالم (*)

مدخل

الفلسفة هي أشد أنواع الفكر تجريداً نظرياً على أنها برغم هذا التجريد النظري ، بل بفضله ، تعبّر ـ بقوانين بنيتها المنهجية والمعرفية الخاصة ـ عن الممارسة العينية للفكر في الواقع الاجتماعي العيني ، وهنا تكمن دلالتها التاريخية . على أن الفلسفة من ناحية أخرى ـ بهذا التعبير نفسه ـ تعيد انتاج هذه الممارسة العينية للفكر دعماً وحفاظاً وتكريساً لهذا الواقع الاجتماعي المعين . وفي هذا تكمن وظيفتها الايديولوجية . إن حقائقها المعرفية مشروطة دائماً تاريخياً وموظفة دائماً ايديولوجياً . على أنه ليس هناك فلسفة واحدة ، بل هناك دائماً فلسفات ، تعبر في كل مرحلة من مراحل التاريخ عما تحتدم به هذه المرحلة أو تلك من أوضاع وصراعات اجتماعية ، بل تشهر كذلك سلاحها المعرفي ـ الايديولوجي انخراطاً في هذا الطرف أو ذاك من أطراف الصراع . وعلى أرض الفلسفة تدور أخطر المعارك . إن الفلسفة ـ على حد تعبير التوسير ـ « هي صراع طبقي في النظرية »[1] ، ونضيف توضيحاً وتأكيداً لا أكثر وهي صراع وطني وقومي كذلك . والتعبير عن هذا الصراع في الفلسفة لا يتم انعكاساً آلياً مرآويًا كما يتم في الواقع الاجتماعي . فلكل مجال خصوصيته واستقلاله البنيوي ، دون أن يعني هذا التعالي المطلق أو القطيعة والانفصال[2] .

ولكن إذا كان هذا الأمر يصدق على الابداع الفلسفي ، فهل يصدق على تأريخها ؟ أعتقد ذلك . فكما أن هناك نوعياً أكثر من فلسفة واحدة ، فهناك كذلك نوعياً أكثر من تاريخ

(*) قسم الفلسفة ـ كلية التربية ـ عدن .

(١) L. Althusser, *Réponse à John Lewis* (Paris: Maspéro, 1973), p. 41.

(٢) لا بمعنى الاستقلال الفلسفي كما يقول به د . ناصيف نصار والحياد الفلسفي عند د . يحيى هويدي وإنما بمعنى المنطق الخاص لبنية التعبير ـ الفلسفي .

واحد . فما ينطبق على الفلسفة من اختلاف الدلالات التاريخية والايديولوجية ، ينطبق كذلك على تأريخها . فتأريخ الفلسفة هو موقف فلسفي كذلك منها ، يختلف تاريخياً وايديولوجياً .

والفكر الفلسفي العربي المعاصر لا يشذ عن هذا ، سواء أكان فكراً مؤرخاً للفلسفة أو فكراً مبدعاً عالماً . ولقد تمنيت أن تكون مساهمتي ، محاولة لدراسة الدلالة المعرفية والتاريخية والايديولوجية لبعض الاتجاهات الرئيسية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ، تأريخاً وابداعاً . على أني أدركت أن هذه الندوة وما تحتويه بالضرورة من مساهمات ومداخلات مختلفة ، بل متعارضة ستكون تحقيقاً جماعياً لهذه الأمنية ، وستكون كذلك موضوعاً بعد ذلك لتحقيق هذه الأمنية على نحو أخر . ولهذا حرصت أن تكون مساهمتي في هذه الندوة الجماعية جهداً متواضعاً يتعلق بموضوع جزئي محدد هو **تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية في مصر خلال السنوات الثلاثين ، الماضية**(٣) .

والحق أن تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية بالذات ، مهمة بالغة التأثير ـ فيما أزعم ـ في التوجه الفكري النظري في المجتمع عامة ، وذلك لأسباب :

أولاً : لهذه الآلاف من الطلبة الذين يدرسون الفلسفة ، في هذه المرحلة ويتأثرون بما يدرسون أو بما يدرس لهم ، وهم أكبر بكثير من العدد المحدود الذي يدرس الفلسفة في الجامعات بعد ذلك ، وأغلب هؤلاء الطلبة لا يواصلون دراسة الفلسفة بل تتنوع وتختلف دراستهم بعد المرحلة الثانوية أو يتجهون مباشرة إلى مجال العمل الاجتماعي ، حاملين معهم ما ترسب في نفوسهم وعقولهم من فكر نظري خلال دراستهم ، إلى الممارسة اليومية .

ثانياً : لأن الطلبة في هذه السن ـ التي يمكن أن يطلق عليها نهاية مرحلة المراهقة وسن الأسئلة الكبيرة التي تتعلق بقضايا جوهرية في الحياة ـ يحسمون إلى حد كبير توجههم الفكري والعملي بحسب ما يتلقونه من اجابات حول تلك القضايا . ودرس الفلسفة مصدر مهم من مصادر هذه الاجابات .

ثالثاً : لأن برامج الدراسة برامج رسمية ، ولأن المدرسة جهاز من أخطر أجهزة التوجيه الايديولوجي والسيادة الايديولوجية للنظام القائم ، فإن برنامج تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية هو باب من أهم أبواب هذا التوجيه وهذه السيادة بما تمتلكه الفلسفة من مفاهيم نظرية مجردة تساعد على بلورة وتثبيت الدلالات والقيم التي يراد تسويدها .

ولقد تمنيت كذلك الا تقتصر هذه الدراسة المتواضعة على مصر ، وإنما تتسع لتشمل الأقطار العربية جميعاً ، بل تمنيت ألا تقتصر على تحليل برامج الدراسة الفلسفية وحدها ، بل تشمل تحليلاً احصائياً لعدد الحصص المخصصة للفلسفة في مختلف الأقطار العربية ولعدد الطلبة الذين يختارون هذه الدراسة ونسبة النجاح فيها ، وعدد المدرسين المتخصصين

---

(٣) للتوجيه الفكري والنظري مصادر تعليمية واجتماعية أخرى بغير شك في هذه المرحلة ولكن لعل الفلسفة تقدم الشكل الأكثر تعمياً وتجريداً وبالتالي الأكثر تأثيراً .

والقائمين على تدريسها ، ومنهج الدراسة المتبع ، ومضامين هذه المناهج ، وما طرأ على هذه العناصر جميعاً من تغيير أو تطوير أو تعديل خلال السنوات العشرين الماضية في مختلف الأقطار العربية . على أني لم أستطع - في وضعي الراهن - أن أحصل على هذه العناصر جميعاً التي أرجو أن تتاح لغيري تحقيقاً لهذا المشروع الذي يمكن أن يقدم لنا صورة صحيحة شاملة لوضع الدراسة الفلسفية في مدارسنا الثانوية بل في مجتمعاتنا العربية عامة .

ولهذا سأقتصر على تناول الوضع النظري لدراسة الفلسفة في المدرسة الثانوية المصرية خلال السنوات الثلاثين الماضية ، مستنداً في ذلك إلى ثلاثة نصوص رسمية تمثل برامج دراسة الفلسفة في مصر طوال هذه الفترة . هذه النصوص الثلاثة هي : أولاً : كتاب **دروس في تاريخ الفلسفة** لتلاميذ السنة التوجيهية ، تأليف د . إبراهيم مدكور والأستاذ يوسف كرم ، في طبعة ١٩٥٣ . وثانياً : كتاب **الفلسفة** للصف الثالث الثانوي قسم أدبي ، تأليف د . سعيد اسماعيل علي ، الصادر عام ١٩٧٠ . وثالثاً : كتاب **مسائل فلسفية** للصف الثالث الأدبي ، وتأليف د . زكي نجيب محمود ود . أميرة حلمي مطر ود . نازلي اسماعيل حسن ود . عزمي اسلام ، الصادر عام ١٩٨٢ . والملاحظ أن الكتاب الأول وإن كانت طبعته تشير إلى عام ١٩٥٣ فإنه ينتسب إلى المرحلة السياسية والاجتماعية السابقة على ثورة ١٩٥٢ التي لم تكن حينذاك قد غيّرت بعد من برامج تدريس الفلسفة . والملاحظ ثانياً أن الكتاب الثاني قد صدر عام ١٩٧٠ ، أي في آخر المرحلة الناصرية . والملاحظ أخيراً أن الكتاب الثالث قد صدر في نهاية المرحلة الساداتية المستمرة في جوهرها حتى اليوم رغم مقتل رمزها .

ولهذا تكاد هذه النصوص الثلاثة أن تعبّر عن ثلاث مراحل في التاريخ السياسي المصري المعاصر . وهنا يبرز بالضرورة هذا السؤال الكبير المركّب : إلى أي حدّ كان تدريس الفلسفة في المدرسة الثانوية تعبيراً نظرياً وايديولوجياً عن كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث من تاريخ مصر ، وما مدى الاختلاف النظري والايديولوجي بين هذه النصوص الثلاثة أو ما مدى الاتفاق بينها إن كان ثمة اتفاق ؟

وإن الاجابة عن هذا السؤال الكبير تستدعي بالضرورة تحليلاً داخلياً لهذه النصوص الثلاثة منهجياً وابستمولوجياً وايديولوجياً ، ثم القيام بدراستها دراسة مقارنة فيما بينها في سياق الوضع السياسي والاجتماعي السائد في كل مرحلة من تلك المراحل الثلاث .

على أن المجال قد لا يتسع لمحاولة الاجابة بدراسة تفصيلية لتلك العناصر في النصوص الثلاثة . ولهذا سنكتفي بتحديد بعض الملاحظات والمؤشرات العامّة .

أولاً : دروس في تاريخ الفلسفة
لتلاميذ السنة التوجيهية

هذا الكتاب الأول ينهض بتأليفه أستاذان كبيران متخصصان هما د . إبراهيم مدكور

والأستاذ يوسف كرم . أولهما متخصص في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، له دراسات معمقة فيها ، تميل إلى ابراز الجانب العقلاني منها وتسعى للتعامل مع تصوراتها المختلفة بمنهج تاريخي مقارن ـ وللثاني اسهام متميز في تأريخ الفلسفة عامة قديماً وحديثاً ، فضلاً عن تبنيه لموقف فلسفي خاص ينتسب إلى الاتجاه التوماوي الجديد : ومن الطبيعي أن يأتي كتابها المدرسي هذا تعبيراً عن توجهها الفكري المشترك . على أن هذا التوجه الفكري يمكن أن يخضع في هذا الكتاب لأمرين : **الأول** أن الكتاب وإن كان من تأليفهما إلا أنه سيكون معبراً تعبيراً رسمياً عن المؤسسة التعليمية القائمة (وبالتالي عن المؤسسة السياسية ـ الاجتماعية السائدة) **والثاني** : إن الكتاب موجه لطلبة في سن معينة ، ليسوا على المام سابق بالفلسفة . على أن هذا لا يعني مجرد الحرص على التبسيط في عرض التصورات الفلسفية ، وإنما قد يعني كذلك الحرص على ابراز بعض الجوانب الفكرية دون جوانب أخرى وتأكيدها ـ على الأقل ـ على حساب جوانب أخرى اخفاء أو اخفاتاً لها مراعاة للطبيعة الرسمية للكتاب وتوجيهاً للطلبة في هذه السن توجيهاً فكرياً يتفق مع الفكر الرسمي السائد والذي يراد مواصلة تسويده .

ولا أريد أن أسبق الحكم وأسقطه منذ البداية على الكتاب ما نعرفه من التوجّه الفكري للأستاذين الفاضلين ، أو للشروط المحيطة بتأليف الكتاب . ولهذا سأحرص أولاً على قراءة النص من داخله قبل أن نعود إلى السياق التأريخي الذي صدر فيه أو صدر عنه .

والكتاب جهد كبير رصين في عرض تاريخ الفلسفة عرضاً كلاسيكياً منذ الفكر الشرقي القديم فالفلسفة اليونانية فالفلسفة الوسيطة (المسيحية والاسلامية) فالفلسفة الحديثة التي يقف بنا الكتاب منها عند كانط لا يتعداه .

على أننا منذ البداية نتبين أن هذا العرض التأريخي هو أقرب إلى التتابع الزمني للمذاهب الفكرية المختلفة . فقد يبرز تفاعلاً بين هذا الفكر أو ذاك ، اختلافاً بين هذا الفكر أو ذاك ، ولكن ذلك في اطار تعاقب زمني أكثر منه رؤية تاريخية تربط الظواهر الفلسفية أو الفكرية بسياقها الاجتماعي ، وتسعى إلى تفسير العلاقة بينها فضلاً عن تفسير التطور التاريخي لتصوراتها المختلفة والمتعارضة لا مجرد تعاقبها أو تحاقبها الزمني الخارجي . بل يكاد الكتاب في عرضه التأريخي الخارجي أن يوحي بأنه لا جديد في التاريخ الفكري . فما حدث في الماضي هو ما يحدث في الحاضر وما أكثر الأمثلة : فحين يتحدث الكتاب مثلاً عن فلسفة الطبيعيين في الفلسفة اليونانية القديمة ، سرعان ما يعقب عليها قائلاً : « وما المذهب المادي الحديث إلا هذا المذهب المادي القديم ، لا اختلاف بينهما ، إلا في الشواهد العلمية »[٤] .

والقضية هنا ليست فحسب فيما يتضمنه هذا القول من خطأ علمي في تصوير حقيقة

---

(٤) أنظر : إبراهيم مدكور ويوسف كرم ، **دروس في تاريخ الفلسفة** (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣) ، ص ٤ . ويمكن ملاحظة الأمر نفسه في اعتبار الكتاب أن فكر ابن باجه وابن طفيل هو « في أغلب الاحايين محاكاة لأفكار المشارقة » ، ص ٧٩ .

المذهب المادي الحديث ، وإنما في تجميد التاريخ فيما بين المذهبين القديم والحديث أو بتعبير آخر الغاء تاريخية الفكر رغم التعاقب الزمني الخارجي بحيث تظل العلاقة بين التصورات علاقة فوقية خارج التاريخ . وقد يتخذ تجميد التاريخ والغاؤه مظهراً آخر هو تقليصه واختزاله في رمزين فكريين ، كأن يصور تاريخ الفكر الانساني كله قديماً وحديثاً بأنه تراوح بين افلاطون وأرسطو ولا أحد غيرهما ، فهما « يمثلان قطبيّ عالم الفكر ، فتارة يميل العقل إلى أحدهما وطوراً يميل إلى الآخر »[٥] . وهنا يبرز كائن مجرد مطلق هو « العقل » اللاتاريخي الذي يتحكم فيه ميلان تتراوح بينهما حركته التي هي الحركة الوحيدة غير المفسرة في عالم الفكر كله . وهكذا تكاد الفلسفة أن تصبح مجرد حركة فكر متراوح بين قطبين علويين . ولكن الفلسفة قد تصبح كذلك مجرد كيان متميز له حركته الذاتية لا فوق التاريخ فحسب بل فوق الجغرافية كذلك .
فلا نحسب أن الأمر مجرد تعبير بلاغي طريف عندما يتحدث الكتاب عن الفلاسفة الأندلسيين فيقول « وكأن الفلسفة قد أحست بحرج موقفها في المشرق فولت وجهها شطر المغرب وبلاد الأندلس رجاء أن تجد نصيراً »[٦] . إن وراء هذا التعبير البلاغي رؤية إطلاقية ثبوتية للفلسفة ككيان مستقل متعال عن حقائق التاريخ وملابساته العينية المختلفة والمتحالفة . وبحسب هذه الرؤية فليس ثمة اختلاف بين الآراء الفلسفية إنما هو مجرد اختلاف في الظاهر ، وإنما **المذاهب الفلسفية جميعاً مذهب واحد** . فالآراء الفلسفية ـ كما يقول الكتاب ـ « مهما تعارضت في الظاهر ليست إلا حقائق ناقصة ظنها أصحابها الحقيقة بأكملها ، أو وجهات جزئية اعتبروها قانون الوجود ، فما أن نضاهيها بعضها ببعض ونردها **إلى أصلها** ونحصرها **في دائرتها** حتى يتضح لنا أن من الممكن الانتفاع بها وسبكها في مذهب أوسع »[٧] .
فما هذا المذهب الأوسع الذي ينتفي به الاختلاف الفكري والاشكالية الفلسفية بل يلغي التاريخ الفكري كله ؟ إنها الماهية الثابتة للحقيقة . نعم ، نستطيع القول بأن وراء هذه الرؤية اللاتاريخية للفلسفة مفهوماً ماهويًا للحقيقة التي هي موضوع الفلسفة . وإذا كنا نتبين هذا خلال عرض الكتاب للقضايا الفلسفية المختلفة ، فإننا نتبينه اختياراً منهجياً جهيراً يصرح به الكتاب منذ البداية في مقدمته عندما يقول « إن لكل شيء ماهية ثابتة على الرغم من تحول العوارض المحسوسة واختلاف الظروف . وإن من شأن الماهية أن تحفظ للشيء خواصه الجوهرية مع تقلب الأحوال عليه »[٨] . وهكذا فإن اختلاف الظروف وتقلب الأحوال (أي حركة التاريخ) لا تغير من الماهية الثابتة للأشياء اللهم إلا تغييرات عرضية خارجية ، فرغم التغيير والتقلب ، هناك دائماً **الأصل ، الدائرة ، المذهب الأوسع** الذي ترد عليه كل الاختلافات التي ليست في الحقيقة إلا اختلافات ظاهرة ملموسة ، ولكنها ليست جوهرية في الأشياء . وعندما نذكر **الأشياء** ، فإننا نعني كل شيء ، لا الأشياء المادية فحسب ، بل كذلك أشياء الفكر وأشياء القيم وأشياء العلم وأشياء الحياة . فكل هذه الأشياء محدودة ، وموقوفة بماهيتها الثابتة . هذا المفهوم

---

(٥) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .
(٧) المصدر نفسه ، المقدمة ، ص ل . والتشديد من قبل الكاتب .
(٨) المصدر نفسه ، المقدمة ، ص ي .

الماهوي الثابت للحقيقة هو ، بغير شك ، الجذر الفكري للرؤية اللاتاريخية للفكر الفلسفي في هذا الكتاب .

ومع سيادة المفهوم الماهوي اللاتاريخي ، يبرز الفكر الديني كرؤية محورية سائدة في الكتاب كذلك . ولقد نتبين هذا بشكل خاص مع الباب الثاني من الكتاب المتعلق بالفلسفة المتوسطة ، أي المسيحية والاسلامية . على أن هذه الرؤية الدينية تبرز في مختلف فصول الكتاب عرضاً وتعليقاً وأسلوباً كذلك . ففي الحديث عن الفلسفة المسيحية وأرسطو ، يعرض الكتاب كيف تبنت الكنيسة المسيحية أرسطو بعد أن كان بعض الأساقفة ينكرون كتبه ويحرمون تدريسها ثم يقول الكتاب « فهل يطمر هذا الكنز من أجل بعض الشوائب ؟ كلا ، بل تفيد منه الفلسفة المسيحية وتمحو شوائبه ، « تنصّر » أرسطو فيصبح وإذا به لا غبار عليه . تلك هي الفكرة الجليلة التي جالت بخاطر البرتوس الأكبر »[9] . ولعلنا هنا نتبين التوماوية الجديدة ليوسف كرم تكاد تترك بصماتها في الأسلوب التعبيري نفسه . وبرغم أن الكتاب يذكر عن المعتزلة « إننا لا نجد مدرسة دينية ناصرت العقل وحرية البحث مناصرتهم »[10] . إلا أنه سرعان ما يقول « إلا أن لهم سيئات لا تنكر فقد خلطوا السياسة بالعلم وأرادوا أن يجعلوا مذهبهم ديناً رسمياً للدولة . . . . وأدخلوا الشعب وعامة الناس ـ كما لاحظ الغزالي ـ في المعضلات الكلامية والمشاكل النظرية والجماهير لا تتطلب إلا عقيدة سهلة بعيدة عن تعقيدات الفلاسفة والمتكلمين »[11] . هذا على حين أن الأشاعرة وإن « تأثروا خطى المعتزلة في مختلف النواحي ، ولكنهم خففوا من حدتهم ولطفوا نزعتهم العقلية ، وقدموا لنا عقيدة تعتمد على العقل والنقل وتلائم الخاصة والعامة ، وكأنهم كانوا على بينة من الخطأ الذي وقع فيه سابقوهم بصوغهم المبادىء الكلامية في قالب فلسفي عميق . . . . . وكم يطمئن الرجل العادي إلى آية قرآنية تتحدث عن قدر الله وعظمته أكثر من اطمئنانه إلى نظرية فلسفية توضح ذلك توضيحاً دقيقاً »[12] . وهكذا « أصبح المذهب الأشعري شبه عقيدة رسمية في أغلب الديار الاسلامية ، دون أن يفرضه على الناس والٍ أو أمير »[13] . على أن الدلالة الحقيقية لهذا النص ، لا تبرز فقط في ادانته الربط بين العلم والسياسة ، أو في تخطيه المعتزلة لأنهم أرادوا تسويد مذهبهم ديناً رسمياً للدولة ، (فكلا الأمرين إدانة ايديولوجية غير مباشرة تشير إلى أحداث سياسية كان يحتدم بها الواقع المصري طوال الأربعينات) ، ولا تبرز كذلك دلالته في الدفاع عن المذهب الأشعري وابعاد شبهة فرضه على الناس عن طريق والٍ أو أمير ، (وهو دفاع يتغافل عما يعرفه مؤلف الكتاب بغير شك من علاقة المذهب الأشعري بالدولة السلجوقية ودور المدرسة النظامية ، فضلاً عن علاقته بأنظمة سياسية أخرى حتى عصرنا هذا) على أن الدلالة الحقيقية لهذا النص في كتاب عن الفلسفة هو تأكيد الدين على حساب العقلانية الفلسفية ، والدعوة إلى استبعاد الفكر النظري عن الجماهير . ولعل هذا الأمر

---

(٩) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .

(١١) المصدر نفسه .

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٦٢ . والتشديد من قبل الكاتب .

يتضح بوجه خاص في حديث الكتاب عن الصوفية . فالكتاب يأخذ على الصوفيين أنهم « قعدوا بفريق من الناس عن الكسب والعمل . . . . هذا إلى أنهم حاربوا العلم ونشروا بين اتباعهم ومريديهم خرافات لا أصل لها ، وأفكارهم هي أبعد ما تكون عن الدين ، غير أنهم بالرغم من كل هذا خدموا الاسلام والمسلمين بتعاليمهم وطرائقهم خدمة لا تنكر . فقد حببوا الناس في العبادة وحثوهم على الطاعة ونفروهم من الرذائل وقبيح الخصال وعرفوا كيف يتوجهون إلى الجماهير فخاطبوهم بلغة القلب والروح التي هي أعذب وأيسر من لغة العقل والمنطق »[١٤] . ثم يختتم الكتاب هذه الفقرة نفسها بقوله « ومهما يكن من أمر متصوفة الاسلام فليس هناك شك في أن المجتمع في حاجة ماسة إلى قادة روحانيين يصلحون من شأنه ويعالجون أمراضه ويذعن الكل لهم دون مناقشة أو اعتراض . وكم تكون الجماهير سعيدة إذا كان هؤلاء القادة على درجة مقبولة من العلم والحكمة »[١٥] . وهكذا يتلقى الطلبة في كتاب عن الفلسفة دعوة بشرية مناقضة للفلسفة نفسها ، ودعوة نخبوية متعالية إلى إذعان الجماهير ـ دون مناقشة أو اعتراض ـ لقادة روحانيين !

وقد نجد هذا التناول الديني نفسه بدرجات متفاوتة في الفلسفة الحديثة ، ونكتفي بمثال واحد في عرض الكتاب لفلسفة كانط .

قام الكتاب بعرض فلسفة كانط عرضاً طيباً مقتصراً على فلسفته المعرفية والأخلاقية . إلا أن الكتاب حاول بشكل سطحي أن يضخم من ناحية رؤية كانط الدينية ، وأن ينتقد من ناحية أخرى الجانب العلماني النظري الذي يحاوله كانط في فلسفته . فعند الاشارة إلى العوامل التي أثرت في انتاجه الفلسفي ، يؤكد الكتاب على « تلك التربية الدينية التي توفرت في البيت والمدرسة وغرست في قلبه حب المبادىء المسيحية والتعاليم البروتستانتية ، وكان لها أثرها قطعاً في آرائه الأخلاقية »[١٦] . ويشير الكتاب في موضع آخر إلى أن كانط قد وجه نحو المسائل الأخلاقية منذ طفولته ، فربته أمه على الفضيلة والأخلاق الحميدة وغرست في قلبه التعاليم الدينية السائدة التي كانت تنفر من الرذيلة وتدعو إلى تربية الضمير واحياء الشعور[١٧] . كما يشير الكتاب في موضع آخر إلى أن كانط لأغلب الظن قد استمد فكرة الارادة الخيرة من التعاليم المسيحية التي تدعو إلى طهارة القلب وتناجي الروح والضمير[١٨] . والكتاب لا يعرض لموقف كانط من الدين المتسق مع فلسفته النقدية العقلانية سواء في جانبها المعرفي أو الأخلاقي وإنما يكتفي بالدفاع عن تدينه إزاء الاتهامات التي وجهت إليه بالالحاد والزندقة ، فضلاً عن مصادرة كتبه وحرمانه من البحث في المسائل الدينية ، مؤكداً أن « هذا الاتهام لا يعتمد ، فيما نعتقد ، على أساس ، فإنه (أي كانط) يضمر في قلبه للدين كل احترام ، والروح الدينية التي غرست في صدره منذ الصغر

---

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٧٣ . والتشديد من قبل الكاتب .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

(١٦) المصدر نفسه .

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٢٢٧ .

لم تفارقه مطلقاً »[١٩] . على أن الكتاب وإن كان يدافع عن تدين كانط على هذا النحو التبشيري ، فإنه ينتقد كانط لمقالاته في محاولة تصوير الفلسفة بصورة العلم ، وفي الثقة المتزايدة التي يوليها للعلم . يشكك الكتاب في هذه المحاولة وفي هذه الثقة مؤكداً على ضرورة الميتافيزيقا ذلك « إن البحوث العلمية كثيراً ما قادتنا إلى مشاكل لا تستطيع التجربة وحدها حلها وكثيراً ما انتهى العالم في دراسته إلى تلك الميتافيزيقا التي كان يحذر الناس منها ساعة البدء . . . . . ومن جهة أخرى يظهر أن كانط غالى في اليقين العلمي ، وصعد به إلى درجة فوق مستواه ، وكأن اعجابه بنيوتن وقوانينه دفعه لأن يقدس كل حقيقة علمية ، ويذهب إلى أن العلم اتضحت معالمه وثبتت دعائمه وصار المثل الأعلى للوضوح والجلاء . ولكن جهود العلماء من بعده قامت دليلاً على غير ذلك »[٢٠] . وهكذا تنتهي محاولة تفسير فلسفة كانط بتربيته الدينية إلى نقد ثقته في العلم وإلى التشكيك في نتائج العلم نفسه !

على أن هذا الموقف الديني في الكتاب الذي يدعو للاذعان للقادة الروحانيين وإلى التشكيك في العلم وإلى ضرورة الميتافيزيقا ، يحرص في الوقت نفسه طوال الكتاب على عدم الجنوح بشكل كامل إلى جانب الرؤية الدينية وحدها ، بل يحاول إقامة توازن وتوافق بين الدين والفلسفة ، بين النقل والعقل ، بل يكاد التوفيق بين هذين الطرفين أن يكون جوهر ايديولوجية الكتاب ، وإن كان من الطبيعي في كل موقف توفيقي أن تجنح التوفيقية إلى طرف من الأطراف على حساب الطرف الآخر ، وهو دائماً الطرف الديني والروحي . ولعلنا لاحظنا في فقرة سابقة ميل الكتاب إلى توفيقية الأشاعرة وتخطئة المعتزلة لمغالاتهم في اتجاههم العقلاني . والكتاب يصدر حكماً قاطعاً على الفلسفة الاسلامية بأن « أوضح شيء امتازت به . . . هو أنها في جملتها محاولة ترمي إلى التوفيق بين الفلسفة والدين . **ففي كل جزء من أجزائها وكل نظرية من نظرياتها** نلاحظ أن فلاسفة الاسلام يرمون إلى هذه الغاية »[٢١] . إن الكتاب لا يكتفي بأن التوفيق بين الدين والفلسفة كان من أبرز معالم الفلسفة الاسلامية مثلاً ، إن صح هذا القول على اطلاقه ، ولكنه يصر على أن التوفيق بينهما كان في كل جزء وفي كل نظرية ! ومع هذه التوفيقية بين الدين والفلسفة التي تجنح دائماً نحو ما هو ديني وروحي ، نجد ما يشبه الادانة ، بل التشويه الأخلاقي للمذهب المادي . ففي عرض الكتاب لمذهب باركلي المثالي يدافع عن النزعة الروحية عنده أو يبررها ـ ولا أقول يفسرها ـ بأن هذه « النزعة الروحية وجدها باركلي أكثر التئاماً مع التعاليم الدينية ، لأنها تسلم بعقل كلي يشرف على الكون . **هذا إلى أنها أعانته على محاربة المادية الشائعة التي كانت** سبباً قوياً من أسباب الزيغ والاباحية »[٢٢] .

على أن الأمر لا يقتصر على الجنوح إلى الجانب الروحي والتشكيك في الجانب العلمي وتشويه الجانب المادي ، بل يصل إلى مستوى تغييب بعض الحقائق الفلسفية تدعيماً لهذا

---

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٢٢٣ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .

(٢١) المصدر نفسه ، ص ٨١ . والتشديد من قبل الكاتب .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٨ . والتشديد من قبل الكاتب .

الجنوح الروحي وحرصاً على عدم المساس بمسلمات الفكر الديني السائد . فعند الحديث عن نظرية الفيض أو الصدور في فلسفة الفارابي وابن سينا يعرض الكتاب لهذه النظرية بحيث لا نكاد نتبين أي خلاف أو تناقض بينها وبين نظرية الخلق ، بل نكاد نستشعر نوعاً من التوفيقية التي تطمس وتغيِّب هذا الاشكال الفلسفي الذي أثار خلافات فكرية حادة . يعرض الكتاب لهذا الاشكال على النحو التالي : فازاء القول بالخلق الذي صرح به القرآن ، والقول بقدم العالم الذي قال به أرسطو « لجأ الفلاسفة إلى حل وسط فقالوا إن المادة مخلوقة وقديمة . خلقها الله بفيض من عنده أولاً وتعهدها بعنايته ورعايته فيما بعد»[٢٣]. وبهذا حقق الفلاسفة « فكرة الخلق الاسلامية ولو على صورة معنوية »[٢٤] . على أن القضية كانت في الفلسفة الاسلامية أكبر من مجرد التوفيق بين ما جاء به القرآن وما قال به أرسطو ، إذ كانت لها أسس موضوعية وعناصر اشكالية مختلفة يطمسها ويغيبها هذا التصوير التوفيقي المسطح . وفضلاً عن هذا فبين الفلاسفة من رفض القول بالخلق من عدم كما رفض القول بالفيض والصدور على السواء مثل ابن رشد ، مما يجعل التعميم على كل الفلاسفة خطأ ، هو جزء من تغييب الاشكال الفلسفي نفسه في هذا الكتاب . وكذلك الشأن في قضية خلود الروح . فلأن القول بخلود الروح كما يقول الكتاب « هام من الناحية الدينية ، فإن من ينكره يهدم المسؤولية في ركن من أركانها ويقضي على غاية الأخلاق والقوانين والشرائع »[٢٥] . ولهذا يؤكد الكتاب على أن فلاسفة الاسلام ـ هكذا اجمالاً ـ ما كانوا ليقبلوا القول بإنكار الخلود ، « وقد تعرض ابن سينا بوجه خاص لهذه المسألة في غير موضع ، وتحدث عنها حديث المؤمن بخلود النفس الموقن ببقائها»[٢٦] وعلى هذا النحو يغيِّب الكتاب الاشكال الفلسفي الخاص بمسألة عدم حشر الأجساد ، بل إن مسألة خلود النفس نفسها يختلف الفلاسفة حول حقيقتها وطبيعتها اختلافاً كبيراً نتبينه بين الفارابي وابن سينا وابن رشد خاصة . ولكن الكتاب يحرص على تغييب هذا الاشكال الفلسفي كذلك حتى لا يمس المسلمات الدينية السائدة . وكذلك الأمر فيما يتعلق بمسألة النبوة . فالكتاب يقصر الاتصال بالعقل الفعال في رأي الفلاسفة على الأنبياء عن طريق المخيلة ، ويغيّب ما يقوله الفلاسفة من امكانية الاتصال بالعقل الفعال عن طريق العقل مما يجعل الفلاسفة يتساوون في المرتبة مع الأنبياء ، بل قد يفضلونهم في رأي بعض هؤلاء الفلاسفة . مرة أخرى ، يغيب الاشكال الفلسفي تأكيداً للمسلمات الدينية السائدة . ولكن ماذا يتبقى من الفلسفة في كتاب عن تاريخ الفلسفة إذا استبعدنا اشكالاتها الفكرية ؟ !

والملاحظ أن هذا الكتاب الذي وقف طويلاً عند فلاسفة اليونان والفلاسفة المحدثين لا يكاد يقف إلا بضعة أسطر عند كل من الكندي والفارابي وابن سينا واخوان الصفا وابن

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

(٢٤) المصدر نفسه .

(٢٥) المصدر نفسه . والتشديد من قبل الكاتب .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

رشد . « فالكندي لم يجدّد معالم الفلسفة الاسلاميّة ولم يكوّن منها مذهباً متصل الأجزاء ، وهو أميل إلى الفلك والرياضيات منه إلى الفلسفة » ، والفارابي هو « أعرف فلاسفة الاسلام بتاريخ الفلسفة وإنه حاول التوفيق بين افلاطون وأرسطو » ولا إشارة إلى مدينته الفاضلة إلا اسم كتابه عنها ، « واخوان الصفا كان التوفيق بين الفلسفة والدين هو شغلهم الشاغل » . أما ابن سينا فحياته « مملوءة بالأحداث والتقلبات ذلك لأنه اشتغل بالسياسة فلحقه شواظ من نارها » . وابن رشد هو مجرّد « الشارح العظيم (لكتب أرسطو) ، وبذل جهداً عظيماً في اثبات الا تناقض بين الدين والفلسفة الحقة »[٢٧] . ومن الواضح أن تجنب الحديث التفصيلي عن كل فيلسوف لم يكن لمجرد التبسيط في كتاب لطلبة المرحلة الثانوية ، وإنما كان لتغييب الاشكالات الفكرية التي ما كان من الممكن تجنبها في الحديث التفصيلي عن هؤلاء الفلاسفة ، اكتفاء بالحديث الاجمالي عن بعض القضايا التي يمكن أن تغيب اشكالاتها بعرضها عرضاً مسطحاً يتفق مع المسلمات الدينية السائدة . وفضلاً عن هذا فإننا لا نعثر في الكتاب على أية اشارة جادة معمقة إلى الفكر العلمي في تاريخ الفلسفة العربية الاسلاميّة ، أو إلى الجانب العقلاني البارز في بعض جوانب هذه الفلسفة .

خلاصة الأمر ، أن هذا الكتاب رغم ما فيه من أمانة وجدية في عرض أهم عناصر الأفكار الفلسفية منذ الفلسفة القديمة حتى كانط ، فإنه يتسم بمنهج ماهويّ لا تاريخي في عرض هذه الأفكار ، وبسيادة رؤية دينية تتخذ في أغلب الأحيان طابعاً توفيقياً بين الجانب الروحي والجانب العقلاني مع تغليب الجانب الروحي ، فضلاً عن تغييب الاشكالات الفلسفية التي تمس اليقين الديني السائد ، والتشكيك في الفكر العلمي ، والدعوة إلى ابعاد الفكر النظري عن الجماهير اكتفاء بالحقائق الدينية البسيطة . ولهذا يفتقد تاريخ الفلسفة في هذا الكتاب روح الاختلاف والخلاف والصراع والنقد والعقلانية ، وتصبح الفلسفة نفسها كياناً متسقاً متعالياً يكاد أن يكون ـ على حد تعبير الكتاب نفسه ـ رغم الاختلاف الظاهري بين المدارس ، مجرد « مذهب أوسع » . إنه كتاب في الفلسفة يلغي الإشكال الفلسفي . ويكاد أن يكون دعوة إلى التماثلية التاريخية والفكرية ، والامتثالية الدينية ، أو بتعبير آخر ، دعوة إلى الجمود الفكري والخنوع الاجتماعي . فهل تطمع المؤسسة المدرسية في ظل النظام السياسي ـ الاجتماعي السائد قبل ١٩٥٢ في الحصول على سلاح فكري أفضل من هذا الكتاب دعماً وتكريساً للايديولوجية السائدة لذلك النظام ؟ !

ثانياً : الفلسفة للصف الثالث الثانوي ـ القسم الأدبي

قد يكون من الطبيعي أن يأتي هذا الكتاب الثاني على خلاف فكري واختلاف منهجي مع الكتاب الأول . وهو خلاف واختلاف يتفقان مع المرحلة الجديدة التي صدر فيها ـ عنها ـ الكتاب . والكتاب لا يؤرخ للفلسفة كما فعل الكتاب الأول ، ولهذا فهو يختار عنوانه

---

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٧٦ ـ ٧٩ .

« الفلسفة » اطلاقاً ، ذلك أنه يعنى في المحل الأول بالمشاكل الفلسفية الكبرى ويختار منها ثلاث مشاكل ذات دلالة :

١ ـ مشكلة الشك واليقين : الشك المذهبي والشك المنهجي .

٢ ـ مشكلة الحرية الانسانيّة : الجبر والاختيار ـ الفرد والمجتمع .

٣ ـ مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع وكيف واجهها المثاليون والبرغماتيون والماديون .

وبهذا الاختيار نتبين في الكتاب اهتماماً بقضية المعرفة الانسانية من ناحية ، وقضية الفعل الانساني من ناحية أخرى . وفي كلا القضيتين يعالج الكتاب الموقف من الواقع الخارجي بشكل عام والواقع الاجتماعي بشكل خاص ، بل يعرف الكتاب البحث في الفلسفة بأنه « موقف من الحياة »[٢٨] ولهذا يهتم الكتاب بالاتجاهات « التي تشيع بين فلاسفة العصر الحاضر للعمل على جعل المعرفة الفلسفية أداة لتغيير الواقع في سبيل مستقبل أفضل »[٢٩] ، إذ ليس معنى توثيق الصلة بين الفلسفة والحياة ـ كما يقول الكتاب ـ « أن تقف الفلسفة كالمرآة تنعكس عليها آثار الحياة وبصمات المجتمع فقط . . . . . ولكننا نود هنا أن نبين الوجه الآخر لهذه الصلة وهو وجه ايجابي يجعل الفلسفة تتخذ موقف المبادأة . فإنها تتلقى التأثيرات المختلفة من الظروف التي حولها ، كذلك لا بد لها من أن تكون قوة ايجابية توجه هذه الظروف وجهات معينة يرتضيها المجتمع وتتفق مع آماله وأهدافه »[٣٠] . ولهذا فالكتاب يتخذ طوال صفحات فصوله المختلفة موقفاً رافضاً للفلسفة المثالية على أساس موقفها السلبي من الواقع . فهي أولاً تعبر عن عجز الفلاسفة المثاليين عن ادراك الحقيقة الواقعية . وهي ثانياً « لا تعدو أن تكون مجرد عملية تبريرية يستعيض بها الناس عن واقع أليم يكابدونه ولا يملكون ازاءه تغييراً أو تبديلاً . . . . . ويلجأون إلى هذا التنظيم العقلي المجرد يتخيلون فيه امانيهم وأحلامهم وقد تحققت عقلياً ما دام تحقيقها عملياً كان أمراً صعباً وعسيراً وضرباً من المحال كما يتصورون »[٣١] . وبصرف النظر عن هذا المفهوم القاصر للمثالية والذي يخلط فيه الكتاب بين الدلالة والوظيفة فضلاً عن تفسيرها بالعجز وهو تفسير في ذاته مثالي ، أقول بصرف النظر عن هذا فإن الكتاب يتخذ من الموقف الايجابي لتغيير الحياة ـ بشكل عام ـ معياراً لتقويم المدارس الفلسفية المختلفة . ولهذا فإنه وإن تناول بالعرض موقف مختلف المدارس القديمة منها والحديثة من المشاكل الفلسفية ، فإن الكتاب يولي عناية خاصة بالماركسية والوجودية والبرغماتية ، متجاوزاً كانط الذي وقف عنده الكتاب السابق . وبرغم أن الكتاب يقتصر على عرض المشاكل الفلسفية ـ التي أشرنا إليها في البداية ـ فإنه يعرضها في سياقها التاريخي في كثير من الأحيان ، وإن كان لا يحترم أحياناً التسلسل الزمني لهذا السياق . ففي الفصل الخاص « بالبحث عن اليقين » يبدأ بمنهج

---

(٢٨) سعيد اسماعيل علي ، **الفلسفة للصف الثالث الثانوي ، القسم الأدبي** (القاهرة ، ١٩٧٠) .

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٥٧ .

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ . والتشديد من قبل الكاتب .

(٣١) المصدر نفسه ، ص ٦٠ . وهو ينسب هذا المفهوم إلى الماركسية وفي الوقت نفسه يستبعد الدين من هذا المفهوم المثالي . انظر : المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

فرنسيس بيكون التجريبي ، لينتقل بعد ذلك إلى اسبينوزا ومنهجه الرياضي الذي يلحق به الجويني ، لينتقل بعده إلى الغزالي ومنهجه أو طريقته الصوفية ، لينهي هذا الفصل بالوضعية المنطقية وموقفها من اليقين الرياضي[٣٢] . ولا شك أن العناية بالاشكال أو المسائل الفلسفية قد لا تفرض مراعاة التسلسل التاريخي في عرضها ، على أن الكتاب يراعي هذا التسلسل التاريخي في كثير من الأحيان وإن كان يغلب عليه مفهوم التعاقب الزمني لا النظرة التاريخية رغم توفر هذه النظرة في الكتاب بشكل ضمني ، وأعني بها ـ كما أشرنا من قبل ـ ربط الفكر بالواقع تعبيراً عنه وتأثيراً فيه . إلا أن هذا الربط ـ في الكتاب ـ يغلب عليه جانب البحث عن تأثير الفكر في الواقع أكثر من البحث عن تعبير الفكر عن هذا الواقع . وبرغم توفر المعرفة بهذا المفهوم بشكل عام في الكتاب في بعض أسطر سريعة مثل قوله « والفلسفة صورة من الصور الفكرية التي تعبر عن التفاعل القائم بين أفراد الناس بعضهم والبعض الآخر ، وبينهم وبين الطبيعة »[٣٣] . فإن هذه المعرفة لم توظف في الكتاب توظيفاً منهجياً لتحديد الدلالة التاريخية للفكر الفلسفي . بل أقول ان الاقتصار على القول بتأثر الفكر في الواقع دون تحديد دلالته الاجتماعية قد يفضي بالكتاب في التحليل الأخير إلى موقف مثالي في المعرفة النظرية ، وإلى نزعة ارادية في السلوك العملي وإلى رؤ ية توفيقية بين المذاهب الفلسفية المختلفة التي تجمعها مجرد الدعوة إلى تغيير الواقع دون تحديد لدلالة هذا التغيير . وأزعم أن هذا ما وقع فيه الكتاب رغم توفر الوعي بنقيضه في بعض عبارات متناثرة في الكتاب نفسه . فالكتاب وإن أوضح الخلاف الفكري بين الماركسية والوجودية والبرغماتية ، إلا أنه يؤكد أنها جميعاً فلسفات تتعارض مع الفلسفة المثالية ، وتعطي الأولوية للواقع الخارجي وتقول بتغيير الحياة إلى أفضل . وبهذا المعيار فالفلسفة الواقعية الجديدة التي يمثلها برتراند رسل Russel مدرسة مادية « لأنها تتعارض مع الفلسفة المثالية كما تجلت عند كانط وهيغل »[٣٤] وتقول بأن هناك عالماً موجوداً خارج ذات الانسان ، كان موجوداً قبل معرفته اياه وسيظل موجوداً بعده[٣٥] . والكتاب لا يسأل ما طبيعة معرفتنا بهذا العالم الخارجي عند هذه المدرسة فلعل الاجابة الصحيحة عن هذا السؤال أن تحدد له مدى مادية هذه المدرسة !

وبهذا المعيار نفسه ـ أي التعارض مع المثاليين ، والقول بتغيير الواقع ـ تتلاقى ، كما يقول الكتاب ، الفلسفات المتعارضة . « والحق أنه مهما اختلفت الفلسفات التي تسود عالم اليوم ، فإنك ستجد بينها اتفاقاً في هذا »[٣٦] . يقصد في « التسليم بضرورة أن تكون المعرفة وسيلة للتغيير » . وبهذا المعيار يؤكد الكتاب كذلك بأنه « على الرغم من أن الفلسفة البرغماتية تقف موقفاً مغايراً بالمرة من

---

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ١١٢ ـ ١١٣ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ١١٣ . والغريب أن الكتاب يسوق مدرسة الواقعية الجديدة بين المذاهب المادية ولا يشير أية اشارة إلى الماركسية كمذهب مادي ! .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ٥٤ .

الفلسفة الماركسية حتى أنها يمثلان طرفي نقيض إلا أننا يمكننا أن نضعها هي كذلك ضمن هذه الطائفة من الفلسفات المعاصرة التي تربط بين الفلسفة والحياة والمجتمع »[٣٧] . ويقول عن البرغماتية أنها « تجعل الفلسفة مثل العلم وسيلة يمكن أن تكون ذات فاعلية في ترقية شؤون الحياة »[٣٨] . حقاً إن الكتاب يعرض للماركسية عرضاً طيباً أميناً في عمومه رغم حرصه على تكرار التبرؤ من خطيئة الدموية وانعدام الحرية التي يلصقها بالماركسية ، وهو يميز بينها وبين البرغماتية تمييزاً اجتماعياً حاسماً ، إلا أن الكتاب بمفهومه العلوي الغامض للتغيير الاجتماعي وعدم تحديده لطبيعة الاختلاف في معرفة الواقع ورؤيته القاصرة للفلسفة المثالية ، يكاد يجعل الماركسية والوجودية والبرغماتية على مستوى واحد رغم اختلافها ، بل لعلنا نستشعر تحبيذاً في عرضه للوجودية[٣٩] وللنظرية البرغماتية[٤٠] في التربية خاصة .

على أن هذه الرؤية التوفيقية ـ إلى حد ما ـ بين المدارس الفلسفية الحديثة على أساس القول بتغيير الواقع لا تمثل في الكتاب رغم أهميتها إلا المرتبة الثانية من حيث أنها معيار للتقويم الفكري . أما المرتبة المعيارية الأولى في الكتاب ، بل المعيار الأساسي للحكم في مختلف المشاكل والمسائل الفلسفية فهو ميثاق العمل الوطني الذي صدر في مصر عام ١٩٦٢ . والكتاب في تخطيطه الأصلي لموضوعاته يذكر بأنه « دراسة بعض المشكلات الفلسفية الكبرى مع بيان الحل الذي قدمه الميثاق الوطني لكل منها »[٤١] . وعلى طول الكتاب ، يتم التعليق على حلول مختلف المدارس الفلسفية لتلك المشكلات بما قاله الميثاق بشأنها . ففي الفصل الخاص بالعلاقة بين الفلسفة والمجتمع ، يعرض الكتاب للنظرية الماركسية ثم يعقب على عرضه قائلاً « ولا بد أن نلفت النظر إلى جانب هام يختلف فيه التطبيق العربي للاشتراكية عن النظرية الماركسية فإذا كنا ـ كما عبر ذلك الميثاق ـ لا نؤمن بالطريق الرأسمالي لأنه يزيد من فرص استغلال الرأسماليين للعمال مما يؤدي إلى زيادة عنف المواجهة بين الطبقتين ، إلا أننا لم نتخذ من القوة والدموية طريقاً لحل هذا التناقض على نحو ما تراه الماركسية »[٤٢] ، يقول الميثاق . وبعد أن يعرض الكتاب لمشكلة الحرية عند الماركسيين والوجوديين والبرغماتيين وفي الفكر العربي الاسلامي القديم والحديث وخاصة عند الشيخ محمد عبده ، يأخذ في عرض موقف الميثاق من مشكلة الحرية باعتبار « ميثاق العمل الوطني هو الذي يحدّد المعالم الرئيسية لفلسفة مجتمعنا العربي »[٤٣] . يقول الكتاب « ولا شك أن الأساس الفلسفي الذي يستند إليه الميثاق في هذا هو أنه من العبث الاقرار بهذا التعارض بين الفرد والمجتمع بحيث يتحتم ضرورة الميل إلى الجانب الفردي كما فعلت الفلسفة الوجودية والبرغماتية أو إلى الجانب الاجتماعي كما فعلت الماركسية . إن

---

(٣٧) المصدر نفسه ، ص ٦١ .
(٣٨) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .
(٣٩) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ ـ ١٥٥ .
(٤٠) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ ـ ١٦١ .
(٤١) المصدر نفسه ، ص ٥ .
(٤٢) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .
(٤٣) المصدر نفسه ، ص ١٩١ .

محاولة تغليب الفرد على المجتمع أو تغليب المجتمع على الفرد محاولة تثير مشكلة زائفة لا وجود لها إلا في عقل أصحابها من الوجوديين والبرغماتيين والماركسيين »[٤٤] . وفي نهاية الفصل الخاص بمشكلة العلاقة بين الفكر والواقع وبعد عرض موقف التيار المثالي والمادي والبرغماتي من هذه المشكلة ، يعقب الكتاب بفقرة طويلة عن موقف الميثاق من هذه المشكلة قائلاً في بدايتها « إن أهم ظاهرة تستدعي (انتباه) قارىء الميثاق هي تلك النظرة التكاملية التي حاول الميثاق أن يعالج بها كثيراً من المشكلات . فإذا كان الفلاسفة منذ بداية تاريخ الفلسفة قد انقسموا إلى معسكرين يقرع كل منهما بالحجة العقلية والبرهان النظري ، فريق ينتصر للفكر والنظر والعقل وفريق ينتصر للواقع والخبرة ، إلا أن الميثاق يؤكد أنه من المستحيل علينا أن نعتمد على أحد طرق الثنائية دون الأخرى »[٤٥] .

ومع تقديرنا العميق للدلالة التقدمية لميثاق العمل الوطني المصري باعتباره برنامج عملي سياسي مرحلي في حياة مصر في ظل الفترة الناصرية ، وبرغم ما يستبطنه هذا البرنامج ـ بغير شك ـ من بعض المفاهيم النظرية ذات البعد العقلاني والتاريخي معاً ، فلا يمكن اعتباره خطاباً نظرياً فلسفياً ، ولا يجوز اتخاذه معياراً للحكم وتقويم مذاهب فلسفية أخرى . قد يكون من الجائز أن يكون هناك فصل في الكتاب عن الفلسفة السياسية يدرس منها بمنهج علمي ما وراء الميثاق من مفاهيم نظرية عملية بحثاً عن أصولها الموضوعية والذاتية في واقع الخبرة المصرية والعربية ، وبحثاً عن مصادرها الفكرية في الفلسفات النظرية والعملية الأخرى ، في تراثنا القديم وفي عالمنا المعاصر ، ولكن لا يجوز بحال أن تجعل من هذا البرنامج العملي السياسي أساساً ، نقطة البداية والنهاية والقول الفصل في جميع المشكلات الفلسفية ، وجماع الحكمة التي لا يشوبها نقص أو باطل ، بل التي ترتفع في استعلاء فوق جميع الفلسفات بغير استثناء . إن دراسة المشكلات الفلسفية على هذا النحو الذي نجده في الكتاب يجعل من هذا الكتاب الفلسفي دعوة قومية تبشيرية ـ بل تبريرية ـ مثالية تفتقد الرؤ ية التاريخية والمنهج الموضوعي ، وخاصة أنها تبني القول بكمال الميثاق على ما في النظريات الفلسفية الأخرى ـ وخاصة الماركسية ـ من نقص ليس فيها بقدر ما هو نقص يلصقه الكتاب بها تشويهاً أو افتراءً . والكتاب بهذه الدعوة القومية التبشيرية المثالية لا يسهم في تعميق الفكر الفلسفي النظري لدى الطلبة من ناحية ، ولا في التوعية الموضوعية بالدلالة الحقيقية للميثاق من ناحية أخرى .

وإذا كنا قد تبينا في الكتاب السابق سيادة الروح الدينية الماهوية في منهج معالجته للاشكال الفلسفي ، فإننا في هذا الكتاب نتبين سيادة الروح القومية ، والقومية العربية بوجه خاص في معالجة الإشكال الفلسفي . ولعل من المؤشرات على هذا ، لا مجرد اعتبار الميثاق معياراً للحكم ، بل التسمية التي يسمي بها الكتاب تراثنا الفلسفي القديم . فلقد لاحظنا أن الكتاب الأول عندما يتكلم عن هذا التراث يسميه بالفلسفة الاسلامية وعندما يتحدث عن

---

(٤٤) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ . والتشديد من قبل الكاتب .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ٢٣١ . وقد اضيفت الكلمة بين قوسين إلى النص إذ يبدو أنها سقطت في الطبع .

فلاسفتها يسميهم بفلاسفة الاسلام . أما في هذا الكتاب فتسمى بالفلسفة العربية ، ويتحدث الكتاب عن فلاسفة العرب[46] . وفي المدخل يحرص الكتاب على تأكيد أنه « يعني بجهود العلماء والمفكرين والفلاسفة العرب إذ لا يمكن أن نمضي قدماً في بناء حضارة عربية أصيلة واحراز تقدم ملموس دون أن نصل حاضرنا بماضينا فذلك يزيد من ثقتنا بالنفس وبقدرة الانسان العربي على أن يقتحم آفاق الفكر المختلفة »[47] . وفي نهاية الكتاب عند عرض أفكار الميثاق حول العلاقة بين الفكر والواقع يقول « وهذه الأسلحة النظرية التي ينبغي أن تتذرع بها الثورة العربية ليست من قبيل النظريات الجاهزة المستوردة من الخارج ، وإنما هي تستمد قيمتها الحيوية من الظروف التي تعيشها التجربة الثورية العربية وتباشر تحت تأثيرها دورها في توجيه التاريخ العربي »[48] . ونلاحظ في النص السابق وفي غيره من نصوص الكتاب غلبة الحديث بضمير « نحن » تأكيداً على هذه الروح القومية في معالجة الإشكال الفلسفي . ولا شك أن الإشكال الفلسفي لا ينبغي معالجته معالجة معزولة عن وقائع التاريخ وملابسات الخبرة القومية ولكن هناك فارقاً بين دراسة الإشكال الفلسفي في اطار الخبرة القومية وبالاستفادة من خلاصتها وممارساتها النظرية والعملية وبين فرض بعض المفاهيم القومية فرضاً استعلائياً واستبعادياً على نحو تميز موضوعي لكل ما عداها من مفاهيم .

على أنه برغم هذا البعد القومي الغالب على الكتاب والذي يعد ميزة في الكتاب لولا استعلائيته ومثاليته ، فإن للكتاب بعداً دينياً بارزاً كذلك وإن لم يكن على مستوى هذا البعد القومي . ففي الصفحات الأولى من الكتاب ، عند الحديث عن « أسلوب التفكير عن طريق الغير » نقرأ « أن قيمنا الروحية تنبذ هذا التفكير ونحن نجد في تراثنا الروحي ما يعزز الدعوة إلى التقليل من الاعتماد في تفكيرنا على الغير . ففي الدين الاسلامي على سبيل المثال لا يقبل من الانسان المتدين أن يلغي عقله ليجري على سنة آبائه »[49] . وفي حديث الكتاب عن وظيفة التغيير والتجديد في المجتمع التي تقوم بها الفلسفة يستدرك الكتاب قائلاً « هذا لا ينفي واجباً تقوم به الفلسفة هو المحافظة على القيم ، فإذا كان من قيم مجتمعنا الرئيسية القيم الروحية فليس معنى أن تقوم الفلسفة بالتغيير والتجديد أن تلغي هذه القيم وتجعل من الجوانب المادية وحدها الأساس الذي يقوم عليه المجتمع . وإنما على الفلسفة المحافظة على هذه القيم وتأكيدها »[50] . ونلاحظ في هذا النص تكرار كلمة من الواجب أو ما في معناها بما يعني توظيف الفلسفة توظيفاً وجوبياً محدداً لخدمة هدف محدد فضلاً عن أن الحديث عن المحافظة على القيم وتأكيدها على هذا النحو يكاد يلغي كل امكانية للاجتهاد والنقد والتجديد والحرية ، مما يكاد يلغي الدور العقلاني الابداعي للفلسفة وللفكر عامة .

ويكاد هذا البعد الديني والبعد القومي (الأكثر سيادة في الكتاب) يشكلان موقفاً توفيقياً يتسم به الكتاب بشكل عام ، لا بالنسبة إلى هذين البعدين فحسب بل بالنسبة إلى

---

(٤٦) المصدر نفسه ، ص ١٦١ .

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ٤ . والتشديد من قبل الكاتب .

(٤٨) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣ . والتشديد من قبل الكاتب .

(٤٩) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

(٥٠) المصدر نفسه ، ص ٦٣ . والتشديد من قبل الكاتب .

بقية المذاهب الفلسفية باستثناء الفلسفة المثالية (كما يقول الكتاب) . وإن تبينا هذه المثالية في صميم البناء الفكري للكتاب نفسه كما سبق أن أشرنا ، إلا أننا لا ننكر ما في هذا الكتاب بشكل عام من حس تاريخي ورؤية عقلانية ووعي اجتماعي قومي متقدم وإن لم يحسن الكتاب توظيفها توظيفاً متسقاً من الناحية المنهجية . ولهذا جاء الكتاب في مجمله انتقائياً توفيقياً بين النزعة القومية والايقانية الدينية ، بين الموضوعية والاستعلاء الذاتي ، بين العقلانية والمثالية ، بين التاريخية والاطلاقية ، وبين التقدم والمحافظة ، وبهذه الانتقائية والتوفيقية ، كادت تزول أحياناً الفوارق والاختلافات بين أشد المذاهب الفلسفية تمايزاً واختلافاً باسم مفهوم تجريدي غامض لتغيير الواقع الاجتماعي .

ولعل هذا النموذج الفكري الذي يقدمه الكتاب أن يكون تعبيراً أميناً عن الاتجاه الايديولوجي السائد في المرحلة السياسية والاجتماعية التي صدر فيها . ألم يكن كذلك كتابها الرسمي إلى طلبة الصف الثالث الثانوي القسم الأدبي !

ثالثاً : مسائل فلسفية للصف الثالث الأدبي

يشارك في تأليف هذا الكتاب الثالث عدد من أساتذة الجامعة المتخصصين على رأسهم مفكر كبير هو د. زكي نجيب محمود. وهو معروف بانتمائه للفلسفة الوضعية المنطقية شرحاً نظرياً لها أو تطبيقاً لها على تراثنا العربي الاسلامي . ولهذا قد نتساءل منذ البداية : ألم تترك هذه الفلسفة بصماتها على هذا الكتاب ؟ وإذا صح هذا فما دلالته في تلك المرحلة السياسية والاجتماعية التي يصدر فيها الكتاب ؟ ولا سبيل - بالطبع - إلى الاجابة عن هذين التساؤلين إلا بعد استجلائنا للمؤشرات الأساسية في الكتاب نفسه .

والحق أن الكتاب يتميز بالتناول التعليمي المبسط الواضح لبعض المسائل الفلسفية . وعنوان الكتاب متواضع للغاية ، فهو مسائل فلسفية ولكنه في الحقيقة يجمع بين منهجي الكتابين السابقين أي التاريخ وعرض المسائل الفلسفية الأساسية . فالابواب الأربعة للكتاب يختص كل باب منها بمرحلة تاريخية معينة هي « اليونانية » « والوسيطة » « والحديثة » «فالمعاصرة». وفي كل مرحلة من هذه المراحل يعرض لمسألة رئيسية تقسم بها هذه المرحلة . وهكذا جمع الكتاب بين تاريخ الفلسفة وعرض مسائلها الأساسية .

وعلى خلاف الكتاب الأول والكتاب الثاني إلى حد ما نستشعر في هذا الكتاب وعياً أعمق بالمعنى الحقيقي لتاريخية الفلسفة عندما يقول « مما يؤكد ارتباط الفلسفة بالمجتمع ما نراه من اختلاف الفلسفات وتأثرها بالأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية والدينية في المجتمعات . فالفلسفة الانكليزية قد تأثرت بظروف المجتمع الانكليزي السياسية والتجارية والبرغماتية متأثرة بظروف المجتمع الأمريكي من محاولة التجريب والعمل . ولذلك يقال إن الفلسفة تعبر عن حضارة الشعب والعصر الذي ظهرت

فيه »[٥١] . على أن هذه الاشارة المجملة التي نقرؤها في الصفحات الأولى من الكتاب لا نجد لها تطبيقاً تفصيلياً في تاريخ المسائل الفلسفية في غضون الكتاب على أننا نلاحظ في النص السابق ملاحظة أولية هي الاختلاف بين تقويم الكتاب السابق وتقويم هذا الكتاب للبرغماتية . فالكتاب السابق يقول عنها بأنها تمثل المجتمع الرأسمالي الأمريكي الذي يسعى إلى مزيد من الرأسمالية ـ كما سبق أن أشرنا ، على حين أن هذا الكتاب في هذا النص يصفها بأنها « متأثرة بظروف المجتمع الأمريكي من محاولة التجريب والعمل » . وسنعود إلى دلالة هذا الاختلاف فيما بعد . على أن الكتابين يتفقان في الوظيفة التغييرية للفلسفة وإن بقي مفهوم التغيير في كلا الكتابين غامضاً مجرداً غير محدد الدلالة . فمن امثال الفلسفات التي غيرت المجتمعات كما يذهب هذا الكتاب الأخير هي « فلسفة لوك وروسو ومونتسكيو والبرغماتية والماركسية »[٥٢] . هكذا على مستوى واحد يضع كل هذه الأسماء والفلسفات دون تحديد لدلالة كل منها . كما يتفق الكتابان على أن من وظيفة الفلسفة المحافظة على القيم الأساسية للمجتمع . ويقول هذا الكتاب الأخير تأكيداً لهذا المعنى لقد « ظلت الفلسفة خادمة للدين في العصور الوسطى »[٥٣] .

على أن الاشارة إلى الوظيفة التغييرية أو المحافظة للفلسفة لا نتبينها إلا في المقدمات الأولى للكتاب . ويواصل الكتاب تأريخه للمسائل الفلسفية بعيداً عن تاريخيتها وفاعليتها الاجتماعية اللهم إلا اشارات عامة متناثرة مسطحة هنا وهناك . ومع خفوت تاريخية الفلسفة وايجابيتها تبرز في الكتاب خصائص أخرى للفلسفة غير تاريخية وإن اختلفت من فلسفة إلى أخرى . ومن أبرز خصائص الفلسفة الاسلامية ـ مثلاً ـ إنها « دينية روحية »[٥٤] . ونلاحظ هنا أن الكتاب يعود إلى تسميتها بالاسلامية مثل الكتاب الأول ، وإن كنا نلاحظ توفيقية في التسمية بين الاسلامية والعربية في بعض فقرات من الكتاب . ففي مقدمة الكتاب يقول مؤلفوه « لقد قدمنا في هذا الفصل صورة موجزة لأهم المسائل التي شغلت الأذهان الاسلامية من مفكرين وفلاسفة ، ولقد أوضحنا أن الدين لم يكن حائلاً عن التقدم وتطوير المناهج التجريبية لدى كبار العلماء العرب . كما أكدنا دور هذا الفكر العربي في قيام النهضة الأوروبية الحديثة »[٥٥] . وتحت عنوان « أثر الفكر العربي في النهضة الأوروبية » يتحدث الكتاب عن اضافات وابتكارات الفكر العربي التي اضافها للانسانية وبراعة العلماء العرب[٥٦] . ولكنه عندما يتحدث عن الفلسفة يتحدث عن اسلاميتها وعن فلاسفة الاسلام ، كأنما الدين صفة للانتاج الفلسفي والعروبة صفة للانتاج العلمي . . ولعلنا نجد هذه التوفيقية بين الدين والقومية ممتدة في اشكال توفيقية أخرى في

---

(٥١) زكي نجيب محمود [وآخرون]، مسائل فلسفية للصف الثالث الأدبي (القاهرة، ١٩٨١ - ١٩٨٢)، ص ١١.

(٥٢) المصدر نفسه .

(٥٣) المصدر نفسه .

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٥ ـ ٦ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

مختلف القضايا الفلسفية التي يعرض لها الكتاب . وهكذا تكون التوفيقية في هذا الكتاب خصيصة أخرى من خصائص أغلب ظواهر الفكر الفلسفي عامة . فمن خصائص الفلسفة الاسلامية كما يقول الكتاب إلى جانب دينيتها وروحيتها أنها توفيقية بين هذا الجانب الديني الروحي والجانب العقلي ، أو بتعبير آخر بين النقل والعقل . ففلاسفة الاسلام قد « صبغوا الفلسفة الصبغة الدينية وصبغوا التعاليم الدينية الصبغة الفلسفية »[٥٧] . ولا يستثني الكتاب واحداً من فلاسفة الاسلام من هذه التوفيقية بين الشريعة والفلسفة ، بل يقدم الكتاب ابن رشد باعتبار أن « فلسفته الحقيقية تقوم على التوفيق بين الحكم والشريعة »[٥٨] . وليس ثمة مجال هنا لمناقشة اختيار ابن رشد بالذات لتأكيد هذه الخاصية التوفيقية التي يميز بها الكتاب الفلسفة الاسلامية عامة . فكتاب **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال** ليس توفيقياً كما يذهب هذا الكتاب وأغلب ما يكتب عنه بل هو كتاب يحدد منهجين مختلفين لكل من الفلسفة والشريعة وإن كان هدفهما واحداً[٥٩] . على أن التوفيقية ليست هي أبرز ما يميز فلسفة ابن رشد ، فلعل العقلانية أن تكون سمتها البارزة .

على أن هذه التوفيقية لا نتبينها فحسب في تقويم الكتاب للفلسفة الاسلامية عامة ، وإنما تطالعنا كذلك في تعليقات الكتاب على بعض القضايا الاشكالية في الفلسفة الاسلامية وفي الفلسفة الحديثة . ففي القضية الخاصة بالأفعال الانسانية ، هل الانسان خالق لأفعاله كما يقول المعتزلة أم أن الأفعال تصدر عن الله وإن تكن مكتسبة من العبد ، يعلق الكتاب قائلاً « ولا نريد في الحقيقة أن ندخل في تلك النظريات الدقيقة عن طبيعة الفعل الانساني هل هو مكسوب من الله أم صادر عن قدرة انسانية فطرها الله فينا ، لأن النتائج في الحالتين واحدة ، فالانسان مسؤول عن أفعاله سواء تمت بفعله الخاص أو بفعل إلهي اكتسبه هو »[٦٠] . ونلاحظ في هذا النص تجنب الدخول في الاشكال النظري في كتاب عن الفلسفة ، كما نلاحظ تقليص الخلاف وتبسيطه وتجاهل دلالته السياسية والفكرية والاجتماعية في مرحلته التاريخية ، فضلاً عن هذه الدعوة البرغماتية لحسم الاشكال الفكري والحكم على الفكر عامة بنتائجه . وكذلك الأمر فيما يتعلق بصفات الله ، قبولها على ظاهرها أو تأويلها تنزيهاً لذات الله عن التجسيم والتشبيه ، هذه القضية التي اثارت خلافات حادة فضلاً عن دلالتها الفكرية التاريخية ، يعلق عليها الكتاب بقوله « وايا كان الأمر فكلا الفريقين يعتقد أنه ليس لله وجوداً محسوساً (هكذا في الأصل) في هذا العالم وأنه منزه عن العالم المحسوس »[٦١] . وهكذا بدلاً من تحديد دلالة هذا الاشكال الفلسفي يتم طمسها بالتوفيق بين

---

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .

(٥٩) انظر مناقشة هذه القضية ، في : محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث** (بيروت : دار الطليعة ؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٠) ، ص ٢٦٦ وما بعدها . انظر أيضاً : محمد عاطف العراقي ، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد** ، ط ٣ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٢) ، ص ٢٩٥ ـ ٣١٨ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

طرفيها . وفي الفكر المعاصر يتدخل المنهج البرغماتي ليحسم الخلاف بين الماديين القائلين « بجوهر مادي كمبدأ ميتافيزيقي » (هكذا في النص) « وبين العقليين القائلين بجوهر روحي كمبدأ ميتافيزيقي للفكر » ، يتدخل المنهج البرغماتي ليطمس في الواقع حقيقة الخلاف ودلالته قائلاً « الغريب أن النتائج العملية التي تترتب على هذين المذهبين واحدة فأصحاب المذهب الروحي يؤكدون أن الله وضع للعالم نظاماً دقيقاً ، والمادبون يقولون بأن هناك قوى طبيعية تنظم العالم وفي الحقيقة فهناك مشكلة مفتعلة بين الماديين والالهيين وهم يدلون على نفس الشيء بمسميات مختلفة »[٦٢] . وهكذا بمعيار النتائج العملية ، والتحليل اللغوي للتسميات المختلفة كشفاً لوحدة المسمى ، يتدخل المنهج البرغماتي والوضعية المنطقية لحسم هذا الخلاف التاريخي ذي الدلالات العميقة فكرياً واجتماعياً ، وذلك بالتوفيق بين طرفيه بل التسوية بينهما واعتبار الخلاف « مشكلة مفتعلة » .
وفي هذه النقطة بالذات تبرز لا تاريخية الفكر في هذا الكتاب رغم الاقرار بتاريخيته على نحو عابر في الكتاب نفسه كما سبق أن ذكرنا . والحق أن استخدام المنهج البرغماتي في تقويم بعض الخلافات الفلسفية لا يأتي ضمناً كما رأينا في المثالين السابقين بل يقول الكتاب في الفصل الخاص بالبرغماتية أنها « منهج مرن وليس محدوداً ويصلح تطبيقه في الفلسفات المختلفة »[٦٣] .
إنها دعوة للتوفيقية بين مختلف المدارس والخلافات الفلسفية على أساس المنهج البرغماتي . ألا يعني هذا ضمنا الدعوة إلى التعميم الشامل للفلسفة البرغماتية ؟ لعلنا بهذا التساؤ ل ننتقل إلى حجر الزاوية في الكتاب كله . ولكننا نؤجل هذا التساؤ ل حتى ننتهي من نقطة أخرى مرتبطة بالتوفيقية وإن تكن في الحقيقة أكثر من هذا وإن تضمنت هذا كذلك . إنها محاولة تغييب بعض الحقائق الفلسفية مراعاة لمسلمات الفكر الديني السائد رسمياً . ولعلنا نذكر ملاحظة مماثلة تعرضنا لها في حديثنا عن الكتاب الأول . ونكتفي بالاشارة إلى عرض الكتاب لثلاث مسائل في فلسفة ابن سينا هي مسألة الصدور أو الفيض ومسألة العلم الإلهي ومسألة خلود النفس .

فبالنسبة للمسألة الأولى نلاحظ أن الكتاب يحاول كما فعل الكتاب الأول أن يطمس الخلاف بين القول بخلق العالم من لا شيء والقول بقدم العالم وصدوره ابداعاً من الله صدوراً قديماً ، وبذلك يطمس الفرق الدلالي بين الخلق والابداع في مصطلح ابن سينا . ولهذا يعرض الكتاب وجهة نظر ابن سينا الذي ينفي الخلق أي الايجاد في زمان ، ويقول بالابداع الفيضي القديم على النحو التالي : « قال ابن سينا بنظرية الفيض في خلق العالم . إذا لما كان الخلق خلقاً من لا شيء فيجب أن يكون ابداع العالم بلا واسطة فقال بنظرية الفيض الذي هو التجلي الحسي لواجب الوجود »[٦٤] . والقضية ليست في هذه التوفيقية التعبيرية ، وإنما طمس خلاف حاد في تاريخ الفلسفة وتغييب اشكاليته . وكذلك الشأن في مسألة خلود النفس ، فابن سينا يقول

(٦٢) المصدر نفسه ، ص ٤٧ .
(٦٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .
(٦٤) المصدر نفسه ، ص ٥٧ .

بخلود النفس وفناء الجسد والكتاب يشير إلى ذلك اشارة عابرة سريعة لا تبرز الاشكالية المتعلقة بقول ابن سينا فضلاً عن الفارابي وابن رشد بعدم حشر الأجساد . أما فيما يتعلق بالعلم الإلهي فابن سينا لا يقول كما يقول الكتاب بأن « العلم الإلهي شامل للكليات والجزئيات » وإنما يقول بأنه « يعلم الجزئيات[٦٥] علماً كلياً » . وفي مسألة العلم الإلهي اشكالية فلسفية يغيبها الكتابُ كذلك . حقاً إن ابن سيناء يشير إلى أن الله لا يغرب عنه شيء شخصي ولا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض ولكن في اطار ادراك كلي ، وهذه هي الاشكالية الفلسفية التي تحتاج على حد تعبير ابن سينا إلى لطف قريحة لتصورها . ولكن الكتاب يقلص هذا كله في هذا السطر الذي يعبر به عن هذه الاشكالية « إن العلم الإلهي شامل للكليات والجزئيات فلا يخفى عنه مثقال ذرة في السموات والأرض » (مسائل فلسفية ٥٧) ولكن لعل تغييب هذه الاشكالات الفلسفية بسبب أنها من الناحية العملية البرغماتية لا تغير من الأمر شيئاً ، وإنما هي مجرد اختلاف في التسميات . . فما الفرق عملياً بين القول بالابداع الفيضي والخلق من لا شيء ما دام الله هو المبدع والخالق ، وأهمية الاشارة إلى قول الفلاسفة بعدم حشر الأجساد ما داموا قد قالوا بخلود النفس ، وما قيمة التمييز بين المعرفة بالكليات والمعرفة بالجزئيات على نحو كلي ، ما دامت هي في النتيجة معرفة بالكليات والجزئيات !! على أن الأمر ليس أمر تغييب لفكرة أو توفيق بين فكرتين فحسب ، وإنما هو تغييب لاشكالية كان لها دلالتها المعرفية والاجتماعية والمنهجية في تراثنا الفلسفي الوسيط . وهو ليس مجرد تغييب لاشكالية في الماضي وإنما هو استحضار وتكريس لمنهج مسطح في الرؤية . وهذا ما يعود بنا إلى التساؤل الذي سبق أن أشرنا إليه وأجلنا الحديث عنه زاعمين بأنه حجر الزاوية في الكتاب كله .

يكاد الكتاب يعرض لمختلف المسائل الفلسفية عرضاً تقريرياً دون محاولة للتقويم اللهم إلا بعض اشارات عابرة كتلك التي لاحظناها حول الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة أو بين الماديين والآلهيين . على أن الكتاب يخرج عن تقليده هذا بالنسبة إلى مدرستين هما السفسطائية والماركسية . فينتقد الكتاب السفسطائيين من زاوية أن أفكارهم تؤدي إلى الشك وانكار العلم فضلاً عن القضاء على الحياة الخلقية في المجتمع[٦٦] .

أما الماركسية فيخصص لنقدها أكثر من نصف صفحة تحت عنوان « نقد الماركسية » وهو عنوان فريد في الكتاب كله لم يعقب به الكتاب على أي مدرسة أخرى . والكتاب ينتقد

---

(٦٥) يقول ابن سينا « الواجب الموجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي . ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخصي ، فلا يغرب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة » . انظر : أبو علي الحسين بن سينا، **الشفاء** : **المنطق ـ البرهان** ، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور ، تحقيق أبو العلاء عقيقي (القاهرة : الادارة العامة للثقافة ، ١٩٥٣) ، ص ٥٢٩ ، نقلاً عن : جميل صليبا ، **تاريخ الفلسفة العربية** ، ص ٢ (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٣) .

(٦٦) انظر : محمود [وآخرون] ، **مسائل فلسفية للصف الثالث الأدبي** ، ص ٢١ ـ ٢٢ .

في الماركسية آراء وأفكاراً لم يقم بعرضها من قبل . فهو يعرض في البداية للمادية الجدلية عرضاً تقريرياً مجتزئاً عاماً ثم ما يلبث تحت عنوان « نقد الماركسية » أن يشهر نقده من أفكار يسوقها خلال النقد نفسه دون عرض سابق لها . إنه ينتقد في الماركسية أنها جعلت الحياة الانسانية صراعاً دائماً بين الطبقات ، وأن الحضارة الانسانية بكل انتاجها هي نتيجة لهذا الصراع ، ويؤكد الكتاب أنه من الخطأ التسليم بأن العامل المادي هو العامل الوحيد والأوحد لهذا التطور الحضاري (دون أن يحدد مفهوم الماركسية للعامل المادي وأن يتحقق من مدى صحة هذا القول به كعامل وحيد أوحد) ويعود الكتاب ليرد على الماركسية قائلاً بأن تطور الانتاج لا يرجع إلى العامل المادي بل يرجع إلى الكشوف العلمية والمخترعات والتكنولوجيا وهي تعود إلى التقدم الفكري والعقلي (أي أن الكتاب يريد أن يفسر التطور الانتاجي بالعامل العقلي مستبعداً العامل المادي دون أن يكلف نفسه كذلك أمانة بذل الجهد لتحديد مفهوم الماركسية حول تطور طرق الانتاج) . ويواصل الكتاب تصويره للماركسية بأنها ترجع القيم الانسانية والأخلاقية إلى القيم الاقتصادية فقط . ثم يعود الكتاب ليتحدث عن أنه لا يمكن بالصراع الطبقي تفسير الصراع بين الأمم والأجناس (متجاهلاً كذلك ما يمكن أن يكون عليه رأي الماركسية في الصراعات القومية والطائفية) . ثم سرعان ما يثب الكتاب إلى القضية ذات الطابع الديماغوجي التي تلاك دائماً ضد الماركسية وهي : تضحية الماركسية بالفرد واستعباده وإنها تقضي على الحوافز وعلى الملكية الفردية وتعمل على القضاء على التدين وتنكر وجود الله والروح واليوم الآخر . والماركسية أخيراً تدعو إلى اقامة الدكتاتورية وخنق الآراء الحرة والمعارضة ، فالفرد ـ كما يقول الكتاب ـ في النظام الشيوعي لا يعمل إلا ما تأمر به الدولة ولا يأخذ إلا ما تعطيه اياه ولا يعتنق إلا ما تسمح له به الدولة من آراء ومعتقدات(٦٧) وليس هنا مجال مناقشة هذه الآراء التي تثيرها الأسطر السابقة ولكن أقل ما يقال فيها أنها ليست تصدر عن نقد علمي موضوعي المنهج وأمين للموضوع ، وهو ما يحتمه كتاب كهذا يسعى لتربية طلبة في هذه السن على الصدق والأمانة وروح الموضوعية والعلم . فهذه الآراء التي يسوقها الكتاب نقداً للماركسية هي فتات موائد الدعايات التي تمتلىء بها نشرات وصحف معادية للماركسية ذات طابع سياسي ديماغوجي بحت . ولكن الأمر لا يقف عند هذه النقطة الدعائية في كتاب عن الفلسفة يؤلفه أساتذة جامعيون على رأسهم رجل مثل د . زكي نجيب محمود ، بل إن الكتاب يسقط في مغالطة فكرية غير لائقة وهو يقول منتقداً الماركسية « إذا كان الفرد في الدولة الرأسمالية يقع تحت استغلال الآخرين ، فإنه في الدولة الشيوعية يقع تحت استغلال الدولة واحتكار مؤسساتها »(٦٨) كأنما يريد هذا الكتاب في الفلسفة أن يقنع الطلبة بأن الدولة الرأسمالية لا تمثل ولا تحمي ولا تخدم ولا تعبر عن هؤلاء « الآخرين » الذين يستغلون الفرد ، وبأن هؤلاء « الآخرين » هم مجرد « آخرين » ، مجرد أفراد متفرقين وليسوا مؤسسات احتكارية استعمارية لا تستغل شعوباً بأكملها من خلال دولتها ، وكأنما يريد هذا الكتاب في الفلسفة

---

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

(٦٨) المصدر نفسه . والتشديد من قبل الكاتب .

أن يقنع الطلبة بأن استغلال الفرد في الدولة الرأسمالية أهون وأخف وطأة من استغلاله في الدولة الشيوعية ، وهو بهذا كذلك يريد أن يؤكد أن ثمة استغلالاً هنا كما أن ثمة استغلالاً هناك ولا فرق بينهما اللهم إلا الفرق بين استغلال «الآخرين» للفرد في الدولة الرأسمالية واستغلال الدولة الشيوعية للفرد، وهو استغلال أبشع وأشد ضراوة . وبهذا يبيّض الكتّاب صفحة الدولة الرأسمالية ويخفي دلالتها الطبقية ووظيفتها الاجتماعية في الوقت الذي يشوه الدلالة الطبقية والوظيفة الاجتماعية للدولة الشيوعية . وقد يهون الأمر لو أن الكتاب حاول أن يقف موقفاً « نقدياً » من مدارس الفلسفة الأخرى ولم يخص الماركسية وحدها بهذه الفقرة النقدية الوحيدة الفذة ، وقد يهون الأمر كذلك لو وقف الكتاب عند هذا الحد أو حاول أن يقارن بين ما يراه من نواقص في الماركسية بما يراه من كمالات في وثيقة من وثائقنا الفكرية ـ السياسية ـ الاجتماعية المصرية أو العربية كما فعل الكتاب السابق عندما عارض الماركسية ـ في موقفها من الحرية السياسية بحسب رأيه ـ وعارض معها الوجودية والماركسية بمفهوم الحرية في ميثاق العمل الوطني في مصر . ولكن هذا الكتاب لا يفعل هذا ، وإنما يسارع بتقديم البديل الكامل للماركسية ، البديل الخالص من كل نقيصة ، وهو بديل بعيد عن كل هذا . فما أن ينتهي الكتاب من نقد الماركسية حتى يقوم بعرض الفلسفة البرغماتية ، الذي سبق أن قال الكتاب في مقدمته أنها متأثرة بظروف المجتمع الأمريكي فإذا بكل النواقص التي وجدناها في الماركسية نجد نقيضها في عرض الكتاب للبرغماتية الأمريكية . . « فالبرغماتية منهج عملي تجريبي لن يجعل من النظريات اجابات نهائية بل هي أدوات يستعان بها لتغيير العالم وهي منهج متجه نحو المستقبل ، نحو النتائج والآثار بصرف النظر عن المبادىء الأولى الثابتة والمقولات ، ولهذا فالحقائق والقيم متغيرة بتغير الخبرة الانسانية ومرحلة التقدم العلمي . وقيمة أي فكرة تعتمد على نتائج تطبيقها وصحتها عملياً ، ولهذا فالبرغماتية تعارض الميتافيزيقا والفلسفات النظرية والفروض الوهمية فضلاً عن هذا فهي تؤكد على أهمية العقل وتؤمن بقيمة الفرد كما تؤمن بالديمقراطية وترى أن الكون والعالم في تغير وصيرورة . . . الخ »[٦٩] . فهل هناك أجمل وأنبل وأنفع من فلسفة كهذه . . . طبعاً ليس المجال هنا مناقشة حقيقة البرغماتية التي تغيبها كذلك الفقرات السابقة التي تلخص ما يقوله الكتاب عن البرغماتية . فالحديث يطول لو أردنا أن نعرض للفرق بين النزعة الفردية التي تتسم بها البرغماتية وبين احترام الفرد أو بين النظرة العملية الاجرائية التجزيئية التكنولوجية التي تتبناها هذه المدرسة وبين الرؤية العقلانية العلمية ، أو بين الليبرالية السياسية في اطار سيطرة الدولة الرأسمالية وبين الديمقراطية الحقيقية ، أو بين النفعية الذاتية التي تعبر عن ايديولوجية النظام الاجتماعي الامريكي وسياسته الاستغلالية الرجعية وبين النفعية الموضوعية الانسانية والرؤية التغييرية التقدمية للعالم . ليس المجال هنا مجال مناقشة كل هذه القضايا البالغة الأهمية . ولسنا هنا في معرض خصومة فكرية وإنما في مجال كشف دلالة منهج دراسي في الفلسفة في مرحلة السبعينات من تاريخ مصر . إن البرغماتية في هذا الكتاب لا تقدم فحسب كبديل للماركسية بل تقدم في

---

(٦٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ .

الحقيقة كنهج شامل للرؤية الشاملة لكل الفلسفات . . . إنها تقدم على نحو يكاد يكون تبشيرياً . وليست القضية هنا أن د. زكي نجيب ممن يتبنون هذه الفلسفة ويبشرون بها في كتبه ومقالاته العديدة منذ سنوات ، فهذا حقه وهذه حريته التي نحترمها وندافع عنها . وإنما القضية ذات الدلالة العميقة أن تصبح هذه الفلسفة هي الفلسفة الرسمية التي يبشر بها كتاب الفلسفة المقرر تقريراً رسمياً على الآلاف من طلبة السنة النهائية من المرحلة الثانوية ـ القسم الأدبي .

ولكن . . . لماذا لا تكون هذه الفلسفة البرغماتية بل هذا الكتاب كله بمنهجه اللاتاريخي وبتوفيقيته التلفيقية ومعاداته الفجة للماركسية وطمسه وتغييبه للاشكالية الفلسفية ثم أخيراً وأساساً ببرغماتيته التبشيرية هو التعبير النظري الدقيق والصحيح عن مرحلة السبعينات المستمرة في تاريخ مصر ، هذه المرحلة التي صدر فيها عن هذا الكتاب . إنه كتابها الايديولوجي كذلك إلى طلبة الفلسفة في نهاية المرحلة الثانوية .

تعليق أخير

ثلاثة نصوص في موضوع واحد هو الفلسفة تأريخاً وعرضاً لمسائلها المختلفة وثلاثة مواقف مختلفة من هذا الموضوع الواحد . وهو اختلاف لا ينجم فحسب عن مجرد الاختلاف الذاتي بين كاتبي هذه النصوص الثلاثة ، وإنما هو كذلك اختلاف موضوعي يتوافق ويترافق ـ كما رأينا ـ مع اختلاف المراحل الثلاث التي صدرت فيها ، عنها ، هذه النصوص الثلاثة . فلكل مرحلة كتابها ولكل سلطة ايديولوجيّوها وبالرغم من أننا نفتقد التاريخية في منهج كتابة هذه النصوص الثلاثة ، فإن الاختلاف بينها يجسد بها تاريخية الفكر الفلسفي التي نفتقدها فيها . إن اختلاف هذه النصوص فيما بينها هو نفسه تاريخيتها ، لأن اختلافها هو اتفاقها مع ملابسات صدورها . وهذه هي تاريخيتها التي لم نفرضها فرضاً عليها ، وإنما نستقرئها في اختلافها واتفاقها: اختلاف بين النصوص الثلاثة : فالنص الأول يغلب عليه طابع ديني ـ ماهوي يكاد يجعل من الفكر الفلسفي توفيقاً لمفاهيم ثابتة، والنص الثاني يغلب عليه طابع الاستعلاء القومي ، والنص الثالث يغلب عليه الطابع البرغماتي . فإلى أي حد يعني هذا الاختلاف بين النصوص اتفاقاً مع ملابسات صدورها ؟ النص الأول كتبته مصر الرسمية فيما قبل عام ١٩٥٢ ، أي مصر الملكية والاقطاع والاحتلال البريطاني والنص دعوة إلى التماثلية الفكرية والامتثالية الاجتماعية . لم يذكر النص كلمة واحدة عن الملكية أو الاقطاع أو الاحتلال البريطاني ، ولكنه بدعوته تلك ألم يقل كلمتهم في مواجهة نص آخر ، كان يرفض التماثلية ، نص كانت تحتدم به مصر غير الرسمية آنذاك ؟ ! والنص الثاني كتبته كذلك مصر الرسمية ، ولكنها مصر ثورة ١٩٥٢ ، مصر الاستقلال الوطني والتطلع إلى الاشتراكية والوحدة القومية ـ والنص دعوة قومية تحررية تقدمية، ولكنه نص استعلائي تشوبه رؤية مثالية توفيقية . ولم يكن يخفي انتماءه المباشر للنص الرسمي الذي يستمد منه منطقه ورؤيته . ولم

يكن استعلاؤه ومثاليته وتوفيقيته إلا صدى لاستعلاء هذا النص الرسمي ومثاليته وتوفيقيته[٧٠] .

والنص الثالث كتبته كذلك مصر الرسمية ، ولكنها مصر الثورة المضادة ، مصر الانتكاس على قيم ثورة ١٩٥٢ ، قيم التحرر والاشتراكية والوحدة القومية ، مصر كامب دافيد والانفتاح الاقتصادي والتبعية الأمريكية والنص يقدم بل يبشر بالبرغماتية كرؤية شاملة وكمنهج شامل . والنص نفسه يذكر أن البرغماتية متأثرة بظروف المجتمع الأمريكي . والبرغماتية في الحقيقة هي الرؤية الأمريكية للحياة « التي تسعى السياسة الأمريكية بمختلف الوسائل الاعلامية والثقافية والاقتصادية اشاعتها في العالم أجمع تنميطاً للثقافة العالمية ، دعماً للسيطرة الأمريكية على العالم »[٧١] . أليست تتفق دعوة هذا النص الفلسفي مع هذا الانتماء الجديد لمصر الرسمية منذ السبعينات ؟

وهكذا تختلف النصوص الثلاثة فيما بينها لأنها تتفق مع ملابسات صدورها المختلفة ولأن كلاً منها يعبر تعبيراً ايديولوجياً عن بنية سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية معينة ، وبالتالي فهو يدعمها ويكرّسها ويعيد انتاجها باستمرار بفاعليته في عقول آلاف من الشبان الذين يتأهبون لحمل مسؤولياتهم في المجتمع . ولست أقصد بالتعبير الايديولوجي المطابقة الحرفية أو المظهرية ، وإنما أقصد التعبير بالبنية الخاصة للفلسفة تعبيراً وظيفياً لخدمة هذه البيئة السياسية أو تلك ، على نحو غير مباشر ولكن . . . . ألم نتبين في عرضنا التحليلي السابق للمؤشرات الأساسية من هذه النصوص الثلاثة ، إنه إلى جانب ما بينها من خلاف واختلاف فيما أكثر ما بينها من ظواهر الاتفاق ؟ ونتساءل : ألا يخلخل هذا من معادلتنا السابقة ؟ فلقد قلنا إن النصوص الثلاثة تختلف فيما بينها لأنها تتفق مع ملابسات صدورها المختلفة ، فكيف سنقيم القول بعد ذلك بأن النصوص الثلاثة تتفق فيما بينها برغم اختلاف ملابسات صدورها ؟

ألا يعني هذا الاتفاق الفكري بين النصوص « اتفاقاً ما » كذلك بين تلك الملابسات المختلفة التي صدرت فيها ، عنها ؟ فأي اتفاق هذا بين تلك الملابسات المختلفة ؟ فلنتأمل أولاً ما بين هذه النصوص من اتفاق فكري سبق أن لاحظناه في تحليلنا السابق للمؤشرات الأساسية لهذه النصوص بل لنحاول التعرف على « الاتفاق » بين الملابسات المختلفة إن كان ثمة اتفاق بينها .

هناك اتفاق واضح بين النص الأول والنص الثالث خاصة فيما يتعلق ببروز الرؤية

---

(٧٠) لا أقصد بالنص الرسمي هنا مجرد « ميثاق العمل الوطني » وإنما النص المعبر عن المرحلة بشكل عام .

(٧١) ما أخطر التفاصيل التي يعرضها في هذا الشأن كتاب جدير بأن يترجم إلى العربية هو :

Yve Emdes, *Le concept des esprits* (Paris: Maspéro, 1982).

الدينية والنزعة التوفيقية فضلاً عن تغييب الإشكال الفلسفي وتسطيح الخلافات الفكرية والتمسك بموقف محافظ بالنسبة إلى القيم الدينية والاجتماعية والأخلاقية السائدة . على أن النص الثاني وإن تميز عن النصين الآخرين برؤية قومية تقدمية بارزة، إلا أن رؤية يشوبها مفهوم تجريدي للتغير الاجتماعي يشترك فيه مع النص الثالث ، برغم اختلافها، ولهذا يسقط النص الثاني في موقف توفيقي تلفيقي يكاد يساوي فيه بين التيارات الفلسفية الثلاثة ، الماركسية والوجودية والبرغماتية ، وإن غلف موقفه هذا بغلالة مثالية استعلائية . ولهذا فبرغم تميزه القومي والتقدمي فهو يلتقي مع النصين الآخرين في هذه النزعة التوفيقية فضلاً عن موقف ديني وأخلاقي محافظ إلى حد ما .

ولعلنا نجد اتفاقاً بين النصوص الثلاثة حول الموقف من المادية والماركسية ، وإن وجدنا اختلافاً فيما بينها وتمايزاً كذلك . ففي النص الأول رفض للمادية وتشويه أخلاقي لها في عبارات عابرة ، على أن النص في مجمل توجهه الفكري يتضمن رفضاً للمادية بشكل عام . أما النص الثاني فلا يرفض المادية وإنما يرفض الاقتصار عليها ، وإن كان لا يتبين حقيقتها بشكل موضوعي . على أنه ينتقد الماركسية فيما يتعلق ـ كما يرى ـ بدموية منهجها وعدم احتفالها بالفرد وبالديمقراطية السياسية اكتفاء بالديمقراطية الاجتماعية . أما النص الثالث فيخصص فقرة نقدية كاملة ـ فريدة في الكتاب كله ـ ينتقد فيها الماركسية انتقاداً كاملاً شاملاً دون أن يعرض لحقيقتها عرضاً موضوعياً . وهكذا يختلف الموقف من الماركسية والمادية عامة بين النصوص الثلاثة ، ولكن هذه النصوص تتفق فيما بينها ـ رغم هذا الاختلاف ـ على نقد المادية بشكل عام، والماركسية بشكل خاص .

على أننا نتبين في النصوص الثلاثة رؤية لا تاريخية للفكر الفلسفي وإن وجدنا اشارات عابرة في هذه الفقرة أو تلك عن تاريخية الفكر ، ولكنها لا توظف توظيفاً منهجياً في أي من النصوص الثلاثة .

وعلى الرغم من أن النص الثاني والثالث يختلفان اختلافاً حاداً حول البرغماتية ، فالنص الثالث يتبناها بل يكاد يبشر بها ، على حين أن النص الثاني يدينها باعتبارها تعبيراً عن الرأسمالية الأمريكية وأداة منهجية في المنطق العملي للاستعمار الأمريكي ، بالرغم من هذا ، فإن النص الثاني في تحليله للبرغماتية يكاد يتبنى كذلك بعض مفاهيمها وفضلاً عن هذا فإن النصين يتفقان فيما يشبه التقويم الايجابي للفلسفة الوجودية . ونعود مرة أخرى للسؤال الذي سبق أن طرحناه وهو « كيف نفسر نقاط الاتفاق بين هذه النصوص الثلاثة رغم تعبيرها عن أبنية وملابسات سياسية واجتماعية وفكرية مختلفة ؟ ! » إن هذا لا يفضي بنا إلى القول بالغاء الاختلاف بين تلك المراحل والملابسات الثلاث التي صدرت فيها ـ عنها ـ هذه النصوص الثلاثة ، فهناك اختلاف واضح بين أبنية هذه المراحل الثلاث ، سياسياً كان هذا الاختلاف أو اقتصادياً أو اجتماعياً أو فكرياً . وليس هنا مجال للتفصيل في هذا . على أن هذا الاتفاق الفكري بين بعض عناصر تلك النصوص الثلاثة قد يعني ـ على الأقل ـ وجود جذر فكري

متصل مشترك بينها رغم ما بينها من اختلاف بنيوي ! ولكن ماذا يعني هذا الجذر الفكري المشترك ؟ هل يعني استمرار التأثير الايديولوجي السائد في مرحلة ما قبل ثورة ١٩٥٢ في المرحلة الجديدة لهذه الثورة وفي ايديولوجيتها ـ رغم ما بين المرحلتين من اختلاف ـ ثم استمرار هذه الايديولوجية نفسها على نحو جديد في مرحلة السبعينات ؟ أم أن الأمر لا يقف عند حدود مجرد التأثير الايديولوجي بل يعبر عن استمرار بعض الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والفكرية السابقة على ثورة ١٩٥٢ في مرحلة الثورة الجديدة ، فضلاً عن مرحلة السبعينات . فهذه الأبنية هي التي تفرز الجذر الايديولوجي المشترك بين هذه المراحل الثلاث . فبرغم تصفية الملكيات الزراعية الكبيرة في المرحلة الناصرية ، فإن المسألة الزراعية لم تحل حلاً جذرياً وظلت الملكية الكبيرة وبرغم السقف الذي حدّت بـه هذه المرحلة مستوى الملكية الرأسمالية ، فإن قوانين العملية الرأسمالية ظلت تعمل ، وبرغم العداء للامبريالية والالتزام بقضية الوحدة العربية فإن الديمقراطية لم تتوفر بشكل كاف يتيح لجماهير الشعب المشاركة الواعية المنظمة في تغذية هذه المشروعات وهذه المواقف وحمايتها وتطويرها . ومن قلب هذه النواقص خرجت المرحلة الثالثة مرحلة السبعينات ، مرحلة الانتكاس على كل هذه المشروعات والمواقف . وبتعبير آخر إن جوهر البنية الاقتصادية والاجتماعية لم يتغير جذرياً في المرحلة الثانية ـ رغم ما أصابه من تغيير عميق سرعان ما أجهض في المرحلة الثالثة . وليس الجذر الفكري المشترك طوال هذه المراحل الثلاث ـ رغم اختلافها ـ إلا نتيجة افراز هذه البنية الاقتصادية والاجتماعية التي لم تتغير جذرياً .

هل نعتبر هذا اجابة شافية على سؤالنا حول سرّ الاتفاق بين النصوص الثلاثة في بعض النقاط رغم اختلاف الملابسات التي صدرت عنها ؟ ما أعتقد ذلك . إنها مجرد فرض تمهيدي يدعونا إلى مزيد من الدراسة والبحث ، لا بتحليل أعمق فحسب لهذه النصوص الثلاثة ، بل بتحليل نقدي شامل للنصوص الفكرية المدرسية والجامعية والرسمية عامة في سياقها الموضوعي طوال التاريخ المصري المعاصر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على الأقل حتى اليوم . بل لن تستكمل الاجابة على هذا السؤال دقتها وموضوعيتها إذا لم تتسع كذلك لتحليل هذه النصوص الفكرية طوال هذه الفترة في مختلف البلاد العربية كذلك . فلعلنا نكتشف وراء مظاهر الاختلاف والاتفاق جذوراً أعمق تهدينا إلى التعرف على الملامح الحقيقية للاشكال الفكري في خريطة ثقافتنا العربية المعاصرة ، بل في خريطة أوضاعنا العربية عامة . ذلك انني اتجاسر ـ في حدود هذا الفرض التمهيدي ـ بالقول بأن تلك السمات المشتركة والمختلفة التي بيناها في تحليلنا للنصوص الثلاثة ، تكاد أن تكون هي السمات المشتركة كذلك على نحو أو آخر ، وبمستوى أو بآخر ـ في الايديولوجية العربية السائدة رسمياً اليوم في مختلف البلاد العربية . إن الاتجاهات الماهوية والدينية الامتثالية والتوفيقية والقومية المثالية ، واللاعقلانية والوضعية الاجرائية واللاتاريخية هي بعض ما تفيض به الأجهزة الايديولوجية للأنظمة العربية عامة ، وتتجسد في كتابات ايديولوجييها . ما أحبّ أن أذكر أسماء . حسبي أن أشير إلى تلك الاتجاهات الرسمية السائدة فكراً وممارسة . على أنه في مواجهة هذه

الاتجاهات الرسمية السائدة تنمو وترتفع قامات فكرية أخرى واعدة تختلف وتتنوع اضافاتها ولكنها تتسم بالحس التاريخي والمنهج العقلاني الموضوعي والرؤ ية العلمية النقدية ، والتوجه القومي الديمقراطي وروح الاجتهاد والتجديد ، وحسبي أن أشير إلى بعضها مثل **عبدالله العروي** ، **وحسين مروّة** ، **وخليل أحمد خليل** ، **ومهدي عامل** ، **ومحمد عابد الجابري** ، **وطيب تيزيني**، **وجلال صادق العظم** ، **وفؤاد زكريا** ، **وحسن حنفي** ، **ومراد وهبه** ، **وهادي العلوي** ، **ومحمود اسماعيل** ، **وسالم يفوت** ، **ومحمد أهليل** ، **وناصيف نصار** ، **وحسام الألوسي** ، وغيرهم ممن يشكلون مستقبل الفكر العربي الخلاق ، على اختلاف اجتهاداتهم واتجاهاتهم ومناهجهم . إن دراسة الفكر العربي المعاصر ، دراسة شاملة بمنهج عقلاني موضوعي نقدي ، عبر نصوصه الرسمية السائدة ونصوصه غير الرسمية ، وعبر ايديولوجييه الرسميين وغير الرسميين ، هي أبرز مهمة تواجه اليوم المفكرين العرب عامة ، والمشتغلين بالفلسفة منهم خاصة ، وذلك للتصدي لجذور التخلف والنكوص والاغتراب والخنوع والاستسلام والتسطح التي تغذيها الاتجاهات الايديولوجية الرسمية السائدة ولتسويد روح العقلانية والنقد والابداع والجسارة في فكرنا العربي المعاصر .

الفصل السابع

دراساتنا الاكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة

د. اديب نايف ذياب (*)

- ١ -

تستند هذه المقالة إلى فرضية شائعة مفادها أن لكل مجتمع خصوصيات حضارية ـ اجتماعية تؤثر على نحو عميق في تشكيل الفكر الفلسفي والبحث فيه . ولا مفر للتجربة الفلسفية ، مهما حاولت السمو إلى مستوى الخبرة الروحية الفريدة أو إلى مستوى الميتافيزيقيا المتعالية ، من أن تتخذ طابعاً خاصاً تستقيه من مجمل جوانب الحضارة التي يعيش في كنفها المفكرون . لقد كان محررو موسوعة الفلسفة الانكليزيّة *Ency. of Philosophy* الصادرة في سنة ١٩٦٧ على حق حين أفردوا مقالات خاصة للفلسفة الاسلامية والفلسفة الهندية والفلسفة البولندية والفلسفة اليوغسلافية . . . الخ . فرغم أن المواضيع الميتافيزيقية التقليدية ماثلة بشكل عام في كل من هذه الفلسفات المحددة على أسس حضارية ـ قومية إلا أن هذه المواضيع ذاتها تتخذ منحنيات خاصة يؤثر فيها الدين أو المذهب الديني السائد ، ويؤثر فيها المنهج ومستوى النقاش العقلي ، ونوعية المشاكل الاجتماعية ، والوضع الحضاري سواء كان في طور النمو أو في طور الذبول . ولا نستغرب إذن حين نرى انماطاً من الفلسفة أو الايديولوجيات تسود دون غيرها في كل مجتمع متحضر في حقبة معينة من تاريخه . ونعرفُ أن فلسفة التحليل هي الاتجاه السائد في العالم الانكلوسكسوني المعاصر (بريطانيا والولايات المتحدة واستراليا . .) بينما سادت الفينومينولوجية منهجاً للوجودية في المانيا إلى الخمسينات من هذا القرن ، ثم أخذت الوجودية تنضوي تدريجياً في فرع جديد هو الانثروبولوجيا الفلسفية ، وكان هذا الفرع قد نشأ في العشرينات من هذا القرن وتنامى عبر اسهامات العلماء الميالين إلى الفلسفة بشكل خاص . وفي اليابان من جهة ثالثة رسخت فلسفة الزن Zen[1] التي تمتد

(*) قسم الفلسفة ، الجامعة الأردنية .

(١) حول الملامح العامة لهذه الفلسفة ، انظر : Abraham Kaplan, *The New World of Philosophy* (London: Collins, 1962), pp. 333 - 369.

جذورها إلى فرع شرقي من الديانة البوذية .

وللفلسفة في وطننا العربي الذي تغلب عليه روح الاسلام تاريخ معروف من حيث سماته العامة . فقد ازدهرت الفلسفة الاختصاصية فيها بين القرنين الثالث والسادس الهجريين . ثم تلا ذلك قرون خمسة مالت فيها الثقافة العربية إلى الجمود والتكرار وإلى تأليف الموسوعات اللغوية والتاريخية ، واصطنع الكتاب أسلوب السجع حتى في تدوين التاريخ أحياناً ، وانتشرت الأمية ورسخت في دنيا الناس . فغاب الفكر الفلسفي إلا من بعض مدارس الشيعة في ايران[٢] وتراجعت فروع المعرفة التي كانت تسترفد وتنتفع من الحركة الفلسفية إبان قوتها : فانطوى عهد الابداع في مجال علم الكلام وفي مجال أدب الحكمة . ولم تنبعث الحركة الفلسفية فناً جديداً إلا مع تأسيس جامعة القاهرة سنة ١٩٠٨ ، وحتى في تلك الجامعة لم يكن يوجد أستاذ عربي محترف للفلسفة قبل الثلاثينات من هذا القرن ، مع أن تدريس المنطق استمر في جامعة الأزهر عبر تاريخ طويل . وكان هذا المنطق ، على أي حال ، مما يتصل بالمنطق الأرسطي وحواشيه العربية وهو مبتوت العرى مع ما استجد في أوروبا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين .

وهكذا أُسست في أكثر الجامعات العربية المعاصرة أقسام أو دوائر خاصة بالدراسات الفلسفية تتبع في العادة كليات الآداب . وكان بعض هذه الدوائر يشترك إلى عهد قريب مع العلوم الاجتماعية والنفسية في قسم واحد . من ناحية أخرى ، دأبت الجامعات السبع في السعودية على استثناء الفلسفة من برامجها ، وهذا الاستثناء يتمشى مع موقف المدرسة الحنبلية ـ الوهابية الرافض للفلسفة وعلم الكلام . ولم يكن موقع مدرس الفلسفة موقعاً مريحاً في الجامعات العربية الأخرى لكن المؤلفات الفلسفية لم تتعرض للحرق كما كان مصيرها أحياناً في الماضي لدى السلاطين المتأثرين بالفقهاء المتشددين .

ويواجه مدرس الفلسفة اعتراضات عابرة من زملائه في مجال العلوم الانسانية ومفادها أن الفكر الفلسفي يدور على مفاهيم تجريدية لا يُنتفع بها في تفسير وتوجيه حياتنا الواقعية . ويقال أحياناً إن مدرس الفلسفة يخرج عن حدود تخصصه حين يعالج جانباً من تاريخ الفكر أو حين يكتب في فلسفة العلم أو فلسفة الفن . وأُرجِّح أن إحساس كثير من الناس بوطأة

---

(٢) نافح المستشرق الفرنسي هنري كوربان عن أن الفلسفة الاسلامية لم تنته ، كما هو شائع بموت أبي الوليد بن رشد (ت : ٥٩٥ / ١١٩٨) إنما انتقلت إلى إيران واتخذت شكل الحكمة العرفانية الآلهية Theosophia ومَزَجت بين تعاليم الشيعة والتصوف ، وكان من اعلام هذا الطور الجديد للفلسفة ميردا ماد والملا صدرا (ت ١٠٥٠ / ١٦٤٠) وجعفر كاشفي في مطلع القرن التاسع عشر . . . انظر : هنري كوربان ، حسين نصر وعثمان يحيى ، **تاريخ الفلسفة الاسلامية** ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، مراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر (بيروت : منشورات عويدات ، ١٩٦٦) ، ص ٣٠ ـ ٣٤ ، ٤٧ ـ ٤٩ و ٣٦٩ ـ ٣٧١ . وقد نبه د . عبدالرحمن بدوي إلى بعض مبالغات هذا الكتاب في : « نظرة جديد في الفلسفة الاسلامية ، » **المجلة** (القاهرة) ، العدد ٩٥ (١٩٦٤) ، ص ١٥ ـ ١٩ .

لاحباط واليأس من إمكانية النهوض السريع في المجتمع العربي يدفعهم إلى شجب الفلسفة وكل فكر نظري آخر لا يظهر تأثيره واضحاً في دنيا الواقع . وفي القسم الثالث والأخير من هذه المقالة سأحاول فحص دور الفلسفة الممكن في تأصيل حركة الفكر وتوجيه تطلعاتنا الاجتماعية الفعّالة . وأرد بذلك ضمنياً على تلك التهم التي توجه للفلسفة ودراساتها الفرعية . وقبل الوصول إلى تخوم هذا الهدف ، لا بد من وقفة متأملة في رحاب أهم مجالين في دراستنا الاكاديمية للفلسفة ، ألا وهما : الفلسفة الاسلامية الكلاسيكية (في القسم الأول من هذه المقالة) والفلسفة الغربية المعاصرة (القسم الثاني) كي نتبين حجم دوريهما في تعزيز ميلاد الفلسفة العربية المعاصرة ونموّها .

- ٢ -

إذا نظرنا إلى الدراسات التي تقدمها دوائر الفلسفة في الجامعات العربية نجدها تنتظم في ثلاثة محاور رئيسية :

المحور الأول ، دراسة التراث الفلسفي العربي الكلاسيكي ، ويشمل هذا التراث الفلسفة الاختصاصية المتأثرة بأرسطو والافلاطونية المحدثة والفكر الهلنيستي بشكل عام . وتتسع دائرة هذا التراث فتشمل فضلاً عن ذلك علم الكلام والتصوف الاسلامي وأصول الفقه . وقد صار اجماع الدارسين على أنّ فهم الفلسفة اليونانية يشكل خطوة تمهيدية لا يستغنى عنها في فهم الفلسفة الاسلامية بقنواتها المختلفة .

المحور الثاني : التعرف على الفلسفة الغربية بترجمة بعض كتب الفلاسفة البارزين في نطاقها ، وبعض كتب الباحثين التي تتناول تاريخ هذه الفلسفة وتطور فروعها مثل فلسفة التاريخ وفلسفة الأخلاق وفلسفة الفن وفلسفة العلم . . . الخ . وثمة نفر من الدارسين العرب اختصوا بتقديم دراسات تتناول شخصيات أو جوانب في تاريخ الفلسفة الغربية أو تتناول مشكلات مما تعالجه فروعها . ورغم أن هذه الدراسات وتلك الترجمات لا تزال قليلة إذا قيست بجملة تراث الفلسفة الغربية ، فإن أثرها قد امتد إلى قطاع واسع من المثقفين والمربين أو الأدباء . وهذه النقطة نتلمسها فيما نراه من شيوع فكر جون ديوي وجان بول سارتر في الخمسينات والستينات ثم شيوع كتب هربرت ماركوز وايريك فرُم في السبعينات ، وقد تم هذا التأثير في معظمه من خلال ترجمة أبرز كتب هؤلاء المفكرين .

المحور الثالث : بحث المشكلات الحضارية الاجتماعية في الوطن العربي المعاصر بحثاً فيه حظ من التحليل الفلسفي . وقد استقطب هذا المجال جهود عدد قليل من أساتذة الفلسفة ودارسيها نذكر منهم زكي نجيب محمود وحسن حنفي وعبدالله العروي وفؤاد زكريا ومحمود أمين العالم . . . الخ . وهذه الجهود وما يماثلها تندرج في ميدان ثالث هو ما نسميه بالفكر العربي الحديث الذي يبدأ برفاعة الطهطاوي أو الامام محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٤٧ / ١٨٣٢) ويدور على بحث إمكان نهوض الأمة العربية من كبوتها وخلاصها من

مأزقها التاريخي . ونلاحظ هنا أن الاسهامات المعاصرة في هذا النطاق لا تقتصر على الفلاسفة إنما يشترك فيها الأدباء وأساتذة التاريخ والسياسيون ، ونفر قليل من رجال الدين . إنه ميدان الاصلاح الاجتماعي والتوجيه الثقافي وعلى سطحه يطفو قلق المثقفين العميق بصدد مستقبل هذه الأمة . ولا نعجب بعد ذلك إذا رأينا دوائر التاريخ واللغة العربية وآدابها ، والعلوم السياسية تشترك مع أقسام الفلسفة في دراسة هذا الفكر العربي الحديث (وتفرز) رسائل جامعية تتناول جوانب منه . ولأقسام الفلسفة العربية تبريرات معقولة حين تصر على أن هذا الميدان يدخل في اختصاصها ، ومن هذه التبريرات أنها تختص دون غيرها من الدوائر بتحليل هذا الفكر ونقده وتوجيهه وجهة عقلانية قبل كل شيء .

وعندما نتأمل محصلة دراساتنا الاكاديمية في هذه المحاور الثلاثة (أقصد الفلسفة الاسلامية الكلاسيكية بالمعنى الواسع ، والفلسفة الغربية وفروعها ، والفكر العربي الحديث) يسترعي الانتباه أن تاريخ الفلسفة لا يزال يحتل مركزاً مهماً وخاصة في المحورين الأول والثاني . ويكاد الاتفاق ينعقد على أن تاريخ الفلسفة هو جزء أصيل في هذه الدراسة وبدون التعرف على مصطلحه ومنعطفاته الزمانية لا يستوي البحث الفلسفي الناضج لأحد ، سواء كان هذا البحث يتناول موضوعاً تقليدياً أو موضوعاً طريفاً معاصراً . وربما جاز للعلوم الطبيعية أن تهمل مسار تطورها التاريخي لكن الفلسفة لا تملك إلا أن تلتصق بتراثها الطويل ، فتمتد بحوثها الأكاديمية إلى ارهاصاته الأولى . ويصح القول أن وعينا بماضي الفلسفة يتعمَّق كلما ابتعدنا عنه في الزمان ، وتواجهنا مثلاً دراسات غربية جديدة ، تتزايد مع مرور الأيام ، وتتناول جوانب الفكر اليوناني ، تفحصها وتعيد النظر فيها بلا انقطاع . وهنا يجب أن نذكر أن اهتمام أستاذ الفلسفة العربي بتاريخ الفلسفة يتسع على غير المألوف فيشمل علم الكلام والتصوف وإلى حد أقل أُصول الفقه أيضاً . وكان الشيخ د . مصطفى عبدالرازق ، أستاذ الفلسفة الاسلامية في جامعة القاهرة في الثلاثينات قد نادى بأن الفلسفة الاسلامية الأصيلة إنما تُلتمس في هذه الحقول الثلاثة[٣] . وعلى هدي تعاليمه نَهَجَ جيل لامع من تلاميذه وقد أصبحوا أساتذة في الأربعينات والخمسينات وصاغوا مناهج أقسام الفلسفة في الجامعات العرْبية التي تأسست في تلك الحقبة .

ومن الجلي أن للموضوع والمنهج في هذه الفروع التي نسميها علم الكلام والتصوف وأُصول الفقه صلة وثيقة بالتجربة الفلسفية في عمومها . وفيها من الشمول ما يجعلها قريبة من البحث الفلسفي ، لكنها تعتمد في الوقت نفسه على مفاهيم وخصوصيات اسلامية لها جذورها في القرآن الكريم والسنة النبوية . ومهما تكن طبيعة استمدادها من الثقافات والأديان الأخرى فإنها تظل إسلامية من حيث الجوهر والأهداف ، خلافاً لما يذهب إليه عدد من المستشرقين . إن الكلام والتصوف وأصول الفقه وجوه ثلاثة لعقلانية الاسلام وروحانيته

---

(٣) انظر : مصطفى عبدالرازق ، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية** ، ط ٢ (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٩) ، ص ٢٧ و ٧٤ ـ ٧٦ . . الخ .

وأسس أحكامه القانونية على الترتيب . وهي شهادات ثلاث لغنى وعمق تجليات هذا الدين في التاريخ الاجتماعي الثقافي . فإذا صحَّ هذا ، صحّ أيضاً أن نقول إن أصول الفقه والكلام والتصوف تشكل فلسفة الدين الاسلامي . وكان الأجدر أن يتوفر على دراستها أساتذة كليات الشريعة في الجامعات العربية ؛ وهذا ما شرعت فيه جامعة الأزهر منذ عهد قريب . وأظن أن معاهد دينية أخرى ستحاول أن تحذو حذو الأزهر في هذا التوجه . ومن المؤسف حقاً أن عدداً كبيراً من علماء الشريعة لا يزال ينبذ دراسة فكر المتكلمين والصوفية وينظر إليه نظرة اتهام وشك ويدعو إلى تجاهل هذا الجانب من التراث . ومن امارات هذا التجاهل أن الذين توفروا على تحقيق أهم كتب علم الكلام والتصوف هم من أساتذة الفلسفة العرب ومن المستشرقين وظلت جهود علماء الدين قليلة في هذا المجال .

ومهما يكن من اتساع رقعة التراث الفلسفي الاسلامي وتأثير الثقافات الأخرى فيه فإن التقاليد المنهجية التي تتبعها في دراسته لم تتخذ بعد طابعاً راسخاً متيناً . وثمة احساس عام ، لمسته في بعض مقالات هذه الندوة ، يشير إلى ضرورة تجاوز المنهج التاريخي . ونطالب عادة بمنهج آخر يكون أكثر كفاءة في استكناه جوانب ارثنا الثقافي وتوضيحه . والحق أن بعض الدارسين في العقد الأخير ، باشروا تطوير المنهج التاريخي باعتماد مبدأ تأويل النصوص الفلسفية القديمة وتنويرها بمعطيات من الفكر الغربي الحديث . لكننا نشعر بمبالغات متسرعة في هذا الاتجاه حين نقرأ في بعض هذه الدراسات أن الوجودية أو التجريبية أو الشخصانية أو المادية الجدلية قد توفرت منها عناصر أو ملامح في فكرنا القديم . وننسى هنا أن هذه المذاهب قد انبثقت في بيئة اجتماعية حديثة ذات مناخ ثقافي خاص . وعلى حساب التحليل الجاد نسبغ هذه التصورات على فكرنا الكلاسيكي ، ونكون بهذا قد تجنبنا النظر إلى البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها ذلك الفكر ، وأهملنا الدلالات اللغوية لمصطلح ذلك العصر . والثمن بالطبع هو وعي اختزالي زائف بالتراث . ومثل هذا يقال أيضاً على اقحام مفاهيم الايجابية والسلبية والتقدمية والرجعية . . . الخ ، على أشخاص المفكرين دون أن نوضح ما نقصده بهذه الأحكام وما تحويه من مفاهيم غائمة . ونجد على سبيل المثال باحثاً يرى أبا حامد الغزالي مفكراً رجعياً لا أصالة فيه ونجد دارساً آخر يرى في الغزالي نفسه مصلحاً تقدمياً وصاحب فلسفة طريفة . ومثل هذه الأحكام المتناقضة تجد في مؤلف غزير الانتاج كالغزالي ما يدعمها من اقتباسات . والمهم في الأمر أن الباحث في كلا الحالين يجتزىء شذرات معزولة عن سياقها العام في تآليف الغزالي ويصطنعها في الشهادة لحكم مسبق خاص .

وثمة مسألة مهمة تُثار الآن ونحن نواجه هذه الكتب الفلسفية المحققة من مخطوطات التراث وهذه الدراسات التي تحاول أن تواكبها وتعالج مواضيع مما احتوته في ثناياها . هل لهذه المشاكل والحجج والمفاهيم التي يقوم عليها الفكر الفلسفي القديم القدرة على توجيه وعينا المعاصر ؟ وهل من المجدي أن نتوسم فيها أسس نهضتنا وفلسفتنا العربية المقبلة ؟ قد لا نستطيع تقديم جواب معقول متسق على هذا السؤال الذي شغل صفوة مفكرينا

المعاصرين[٤] ، إلا إذا قصرنا الكلام على التراث الفلسفي (الفلسفة الاختصاصية وعلم الكلام والتصوف) . ولا أعتقد أننا نخاطرُ بالشيء الكثير إذا عزلنا الفكر الفلسفي مبدئياً عن دائرة العلوم اللسانية والدينية والأعمال الكلاسيكية في الأدب والتاريخ . فالفكر الفلسفي ، بمنظار معين ، يبدو متخارجاً عن هذه الدوائر من حيث أنه اكثرها شمولاً وتجريداً واتصالاً بالفكر اليوناني (الهلينستي) بوجه خاص ، بينها الواقع الثقافي العلمي يتجاوز هذا الفكر فتزداد الهوة بينهما مع مرور الزمان . ويعترف هذا الواقع ذاته بثبات نسبي لقواعد الأصول الفقهية ، وموازين الشعر ، ومصطلحات النحو ويكتشف حيوية وروعة شعر المتنبي والمعري وغيرهما . إن الفكر الكلامي والفلسفي من ناحية أخرى هو نتاج وعي زماني خاص محدد ولا يكاد يمتد ويصدق على وجه الاطلاق . وقد تشكل هذا الفكر ونما في عصر معين لا يتجاوز القرون الأربعة من الثاني الهجري إلى غاية السادس . وما كتبه المؤلفون بعد ذلك هو في محصلته العامة إنكار أو تكرار أو شرح أو دمج لأفكار سابقة . ثم تلاشى الفكر الفلسفي في عصور المماليك والأتراك العثمانيين ، بينما استمرت حركة التصوف في الشيوع والنفاذ إلى وعي الشعب ، لكن هذه الحركة كانت تتخذ منحى طقوسياً قوامه الأوراد والذكر ورواية أخبار الكرامات . وقد عزّزت الطرق الصوفية هذا المنحى بعد أن عزلت التصوف عن نظريته الأخلاقية ورؤ اه الابداعية . فإذا صدق هذا التشخيص التاريخي الموجز ، بدت لفاعلي التوِ صعوبة الاتصال بالفكر الفلسفي الكلاسيكي وصعوبة احياء مفاهيمه ومناظراته مع هذه القرون الستة المظلمة التي تفصل بيننا وبينه .

وكثيراً ما نرفع شعار « الأصالة » للتعبير عن ضرورة ترسيخ الوصال مع المعرفة والاجتهادات التي قدمها لنا الأوائل من مفكرينا . ويقال إن احياء التراث بتيسير السبل التي تجعله يسري في شرايين ثقافتنا وحياتنا هو تحقيق لمبدأ الأصالة الحضارية وهنا يبدو التعارض جلياً بين الأصالة الحضارية بهذا المعنى والأصالة الفلسفية من جهة أخرى . إذ ليس هناك ما يمنع أن نصطنع شيئاً من الأقواس والقباب والأعمدة مما كان يستعمل في فن العمارة الاسلامية القديمة ، لكننا لا نستطيع بالطريقة نفسها أن نمتثل لمفاهيم الفلسفة الكلاسيكية ومناهجها ومناظراتها وندَّعي أن فيها حلولاً لمشاكل هذا العصر . فالأصالة الفلسفية بشكل عام تقف ضد التقليد والامتثال وتعترف بخصوصية الحاضر المتعين وتعترف بجدة الجوانب والظروف التي تشكل أزمته المعقدة . وتصير هذه الأصالة الفلسفية مفهوماً متناقضاً إذا ادعت العصمة للفكر القديم واعتبرته صادقاً ومشروعاً بالاطلاق وصالحاً لكل بيئة وزمان . بل إن الأصالة الفلسفية لا تعني فيما أرى اكثر من بذل الجهد في فحص الأفكار في سياقها الثقافي-

---

(٤) من أبرز المعالجات الفلسفية التي تناولت هذه المشكلة : زكي نجيب محمود : **تجديد الفكر العربي** (بيروت : دار الشروق ، ١٩٧١) ، **وثقافتنا في مواجهة العصر** (بيروت ؛ القاهرة : دار الشروق ، ١٩٧٦) ؛ محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت : دار الطليعة ؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٠) . ومواقفهم مختلفة بالطبع لكنهم يتفقون في اعتبار التراث العربي على تنوع جوانبه ، كلاً واحداً .

التاريخي ، واختبار مدى صدقها وثرائها أو بطلانها وهزالها . أما توليد الحلول الجديدة فلا يتم إلا من خلال عملية الفحص العقلي ذاتها واعتبار المصلحة الانسانية العامة كما تتجلّى في الواقع وفي ثنايا مطارحات الفكر العالمي المعاصر .

إننا لا نستغرب ، على ضوء ما أسلفنا ، إذا وجدنا كثيراً من باحثينا في الفلسفة الكلاسيكية يكتفون بالتأريخ لها ، يلخِّصون النصوص ويقارنون فيما بينها ويربطون ، ويحاولون إحالتها إلى مظانها وأصولها الأقدم ، ويمارسون كتابة كلام المفكرين الأوائل بلغة أوضح . هذه هي ملامح المنهج التأريخي السائد في دوائرنا ويصعب علينا تجاوزه . أما إحياء هذا التراث الفلسفي في صميم وعينا فهو أمنية دونها موانع صلدة إن لم تكن هي في حد ذاتها ممتنعة عند المحاولة . ذلك اننا نلمس أن كثيراً من المبادىء والأفكار التي تنتظمها هذه الفلسفة تصطدم مع بداهة العقل وتتعارض بوضوح مع حقائق العلم الثابتة وليست هي مما يمت بصلة إلى المعضلات التي تضطرب على سطح حياتنا ، بله في عمقها ، وتشكل همومنا الأساسية . خذ مثلاً نظرية الفيض الفلسفية التي تحاول تفسير وجود هذا العالم ، ثم دعوى وجود عقول مفارقة في الكواكب ، وخذ نظرية العقل وتقسيماته إلى فعال ومنفعل وهيولاني(٥) وعرّج على المبدأ الأرسطي الذي يقول بأولوية وأفضلية العلوم النظرية على العملية ، وقد اعتنق هذه النظريات الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة . هل ثمة ما يرجى من إحياء هذه النظريات ؟ ألا تبدو لنا أوهاماً على ضوء معايير المنطق والعلم فضلاً عن أنها لا تكاد تنطق بشيء ازاء مشاكلنا المأساوية ؟

إن هموم عصرنا ومعضلاته تنبثق من وضع الانسان العربي بشكل عام ، من إحباط تطلعاته المشروعة إلى تحرير نفسه ومجتمعه من الفقر والقهر ومن الأمية والتخلف والتجزئة ومن تعثره المستمر في الصعود إلى بقاع المعاصرة والابداع وتحقيق الوحدة والعدالة وتحقيق الاكتفاء الذاتي في المجتمع . إنها هموم تخص هذه الحقبة الحرجة المتردية من تاريخنا ، وهي لا تقر الأساطير الفلسفية القديمة مهما بلغ نفعها الآني ولا مفر لهذه الهموم من أن تنبذ الحلول اللفظية العقيمة مثل دعوى بعض فلاسفتنا أن « الشر بالذات هو الدم »(٦) جرياً وراء افلوطين . إنها هموم تستثني أيضاً الأفكار اللاعقلانية في التصوف مثل هذا الحديث عن الكرامة والهمة وعن الحقيقة المحمدية التي قالوا فيها أنها سبب الخلق وغايته ، وعن الأقطاب ودورهم في حفظ

---

(٥) قدم الكندي هذه النظرية إلى الفكر الاسلامي وأصلها في كتاب أرسطو *De animal* وطورها شارحه الاسكندر الافروديسي ويرى الأخير أن العقل الفعال هو الله تعالى وكان عند أرسطو غامضاً ملتبساً « إنما يحدث المعقولات في العقل المنفعل » . انظر : ت . ج . دي بور ، **تاريخ الفلسفة في الاسلام** ، ترجمة محمد أبو ريده ، ط ٤ (القاهرة ، ١٩٥٧) ، ص ١٨٧ وهوامشها .

(٦) أبو علي الحسين بن سينا ، **النجاة ، مختصر الشفاء ، وهو في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية** (القاهرة : مكاوي وكردي ، ١٩٣٨) ، ص ٢٨٥ . وهناك مفكر اسماعيلي توفي قبل مولد ابن سينا وهو أبو يعقوب السجستاني ذهب إلى مثل هذا الرأي . انظر : أبو يعقوب السجستاني ، **الينابيع** ، تحقيق هنري كوربان (طهران ؛ باريس ، ١٩٦١) ، ص ٦٢ - ٦٣ .

نواميس الكون . ولا أقصد من هذا أن جماع فكرنا القديم ترهات وكلام فارغ من المعنى . بل إنني أود أن أبين أنه لا محيد عن معالجة إرثنا الثقافي معالجة نقدية لتمييز ما هو حق مما هو باطل ، وما هو أساسي مما هو عارض ، وتمييز الأفكار القابلة للتعديل والتطوير من الأفكار التي لم يعد لها أكثر من القيمة التاريخية . ففي التراث أفكار قليلة متناثرة ، في سياقات لا أهمية لها من منظار المعاصرة ، وهذه الأفكار القليلة مؤهلة للدخول في وعينا ومنها على سبيل المثال نظرية العدل والحرية لدى المعتزلة ، ونظرية وحدة النفس عند ابن سينا ، ونظرية كرامة الانسان« الصوفية » وهي مبنية على أسس القرآن الكريم . . مثل هذه النظريات ، بحاجة إلى التقويم والتوسيع وهي أحياناً بحاجة إلى قطعها عن سياقها الأصلي فنقلها إلى السياق الفلسفي العام : بمعنى أنها تفتقر إلى دعم جديد من نور العقل وخبرة الوعي الانساني المعاصر . فإذا صحت هذه الأطروحة لزم مدرس الفلسفة الاسلامية أن يوسع اهتمامه بارثنا الثقافي وأن يمضي إلى ما هو أبعد من الفلسفة الاختصاصية وعلم الكلام والتصوف فيشمل الأدب الفلسفي باهتمامه وأقصد بهذا نتاج الجاحظ والمعري والتوحيدي ورسائل البلاغة واعجاز القرآن وكتب الفرق والامامة والأحكام السلطانية ومقدمات كتب أصول الفقه والتاريخ ، ويتخير من كل ذلك نصوصاً يتيحها لطلابه ويقودهم في عملية مناقشتها وفي عملية النقد والتقويم .

- ٣ -

ونصل الآن إلى المحور الثاني المعتمد في برنامج التدريس في دوائر الفلسفة العربية . ها هنا الفلسفة الغربية بفروعها القديمة كالميتافيزيقيا والأخلاق وفلسفة السياسة ما زال النظر فيها يتجدد ويتعقّد ، فضلاً عن الفروع الحديثة (ولبعضها أصول ضاربة في الفلسفة الكلاسيكية) التي يتسارع نموها في أيامنا هذه مثل المنطق ونظرية المعرفة وفلسفة الفن وفلسفة العلم والانثروبولوجيا الفلسفية. . . الخ . لهذه الفلسفة بمجموعها نصيب الأسد في برامجنا على الرغم من أنه تواجهنا صعوبات كثيرة حين التعامل معها . وسبب هذه الصعوبات هو أن هذا الفكر الغربي يتسع مداه وتتنوع لغاته . ويتطلب تدريس الفلسفة الغربية ، لهذا السبب ، محاضرين يتقنون لغة أو لغتين اجنبيتين بالاضافة إلى إحسان التعبير باللغة العربية . وقد كان هذا التأهيل متوفراً في مدرسي الفلسفة في الخمسينات والستينات ثم طرأ جيل من المدرسين الشبان يبدو أنه يتعثر ، بشكل عام ، حين يتصدى لهذه الفلسفة سواء بالترجمة أو البحث . ومشكلتنا في هذا النطاق هي جزء من أزمة أعم هي أزمة العلوم الانسانية في الجامعات العربية . وفحوى هذه الأزمة باختصار هي عجز نسبي في كوادر التدريس في جامعاتنا عن متابعة هذا السيل الجارف من الكتب والمقالات الجديدة المنشورة في الغرب وبعضها ، كما هو معروف ، يحوي نظرياتٍ أو وجهات نظر جديدة . ونلاحظ في كثير من الأحيان أن أقسام الدراسات الانسانية بوجه خاص تحصر فعالياتها في دائرة المراجع المترجمة السهلة أو تعتمد على كتب تعليمية عفا عليها الزمان وتجاوزت مناهجها مناهج جديدة لا نعرف منها في عالمنا إلا النزر اليسير الذي لا يُغني عند إقامة البحث .

تلك مشكلتنا عندما نحاول التواصل مع الفلسفة الغربية ، لكن ثمة صعوبات أخرى تكمن في هذه الفلسفة ذاتها وخاصة في اتجاهاتها المعاصرة التي تهمنا في هذه المقالة . إذ يُعاني الفكر الغربي عموماً من تجزئة المواضيع التقليدية وتفتيتها إلى أبعد حد ممكن بحيث يمكن القول أن هذا الفكر لم يعد يهدف إلى توحيد الوعي الانساني وبناء نظرية المعرفة ، حتى في الحدود التي كان يراها الفيلسوف ألفرد نورث وايتهيد (ت ١٩٤٧) مهمةً لازمة للفلسفة(٧) .

وما ينشر في اللغات الغربية من فكر فلسفي يتزايد في أيامنا ويتراكم بشكل مذهل مع تعقيد في منهج المعالجة وفي اصطناع المصطلحات . ومع هذا فإن الفيلسوف الغربي المعاصر لا يُعنى بإقامة مذهب شامل أو متكامل يفسِّر به الوجود ومناحي الخبرة الانسانية ، إنما يطمح إلى تطوير النقاش في مواضيع تمت بصلة لفرع أو فرعين من فروع الفلسفة . إنه مفكر حذر يتحرى أن يتجنب المشاكل الزائفة فيصرف وقتاً كبيراً في تحليل المصطلحات ابتغاء الوقوف على معانيها الممكنة(٨) . وحين تحاول الفلسفة المعاصرة توسيع ميدانها ، (وهذا ما فعله فلاسفة مدرسة فرانكفورت : ماركوز وفروم وهبرماس . . .) فإنها لا تخرج عن محاولة تشخيص وضع الانسان في ظل المجتمع الصناعي المتقدم تشخيصاً نقدياً يستمد الهاماته من كتابات ماركس وفرويد على السواء .

ويختص كثير من الفلاسفة الانكليز المعاصرين بتحليل فعاليات العقل كما تدل عليها تعبيرات اللغة المستعملة وتحليل المعرفة والمصطلح الفلسفي مع ابتعاد واضح عن المناهج السوسيولوجية والفينومينولجية الشائعة في قلب القارة الأوروبية . وما يقدمه هؤلاء المفكرون هو حجاج شكلي مُمل . يحفر في جذور القضايا الجزئية من خلال تعبيراتها اللغوية ويناقش احتمالات الحل لينتهي في الغالب إلى اثارة الشك حولها أو تفنيدها ، أو ينتهي إلى تفنيد دعوى ما اعتنقتها الفلسفة المثالية ، أو يخلص إلى تقرير قضية بدهية لا قيمة لها في تطوير حركة الوعي الانساني . هذا المنهج يذكرنا بمنهج علم الكلام الاسلامي الذي انتهى في القرن الخامس الهجري إلى مأزق قاتل . لكن فلسفة التحليل الانكليزية « كلام » دنيوي ، يصطنعُ في الحقيقة منهج البرهنة العقلية من غير أن يعترف بأهمية ووحدة العقل الانساني . إنها فلسفة تنكفيء على اللغة بالتشريح المنطقي والهامها الأول يأتي من فتجنشتاين الذي يقول « المشكلات الفلسفية ليست مما يوصف بأنه تجريبي ، إنما هي مشكلات تُحَلُّ بالبحث في استعمالات اللغة »

---

(٧) يرى أن الفلسفة التأملية هي محاولة فكرية لوضع نظام ضروري يفسر في شروطه ، كل عنصر من عناصر خبرتنا . أنظر :

Alfred North Whitehead: *Adventures of Ideas* (New York: New American Library, 1933), p. 222, and *Modes of Thought* (New York: Free Press, 1938), pp. 171 - 174.

(٨) قارن : زكريا ابراهيم ، « المميزات العامة للفلسفة المعاصرة ،» في : **دراسات في الفلسفة العربية** (القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٦٨) ، ص ١٤ ـ ٢٤ ، وعزمي اسلام ، **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة** (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٨١) ، ص ١٧ ـ ٢٠ .

ويصف الفلسفة بأنها « معركة ضد السحر الذي تمارسه اللغة على ذكائنا »[٩] وتطبيق هـذا المبدأ يعني انحسار التجربة الفلسفية عن مواقعها القديمة في تفسير الخبرة وتقويم الحياة الانسانيـة . يقول نـاقد شـاب من جماعـة الفلسفة الجـذريـة *(Radical Philosophy)* في تشخيص علة الفلسفـة التحليلية ونقدها :

« إنها فلسفة معنية بالمفاهيم لا بالوقائع ، مهتمة بكيفية الحديث عن العالم ولا تكترث بالعالم ذاته . إنها كلام حول الكلام Talk About Talk وصلتها بموضوع الكلام مبتوتة »[١٠] . إنها باختصار تتجاهل واقع الحياة ومعاناة الانسان فيها .

لقد ذهب ديكارت إلى أن الفلسفة « معرفة كاملة لكل ما يستطيع الانسان أن يعرفه ، اما لتدبير حياته أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعاً »[١١] . هذه نظرة متفائلة لها ما يناظرها عند كثير من الفلاسفة الكبار : افلاطون وأرسطو وابن سينا وهيغل ووايتهيد ، وقد اسبغت هذه النظرة على الفلسفة مظهراً من مظاهر النبوة . أما الفلسفة التحليلية الانكليزيّة بمختلف فروعها فتبدو متواضعة نابذة لهذا الهدف . أي نابذة لمبدأ المعرفة الموحدة الكاملة من أجل سعادة الانسان وتقدم الانسانية . وهو هدف في الحقيقة صعب إذا أخذنا بالاعتبار مدى اتساع الثورة العلمية الهائلة التي يمر بها النصف الثاني من القرن العشرين . ويصبح التخصص ضرورة تفرض نفسها بقوة على فعالية الفيلسوف وطموحه . وربما يكون هذا أحد الأسباب في انصراف الأكثرية الغالبة من الفلاسفة المعاصرين عن محاولة تفسير العالم ، وقد أقروا ، صراحة أو ضمناً بعجزهم عن تغييره ومن المعروف أن تغيير العالم كان هدف ماركس من فلسفته . وإذن فما هي قيمة هذا الركام من التحليل الفلسفي سواء كان ينتسب إلى الوضعية المنطقية أو إلى التحليلية السيمنطقيـة ؟ يقول الأستاذ آير أبرز أعلام المدرسة الأولى : إن قيمة الفلسفة تكمن في « قدرتها على اثارة الأسئلة وفي النجاح الذي تحرزه لدى الاجابة عليها »[١٢] . لكننا إذا كنا لا نعترف بالاخوة بين بني البشر ، ولا نفكر في الأخطار التي تهدد حياتهم ، ولا نقف مع الحقوق الطبيعية المشروعة لكل إنسان ولا نسلّم بارادته الحرة ، فإن اثارة الأسئلة حول مشكلات الادراك والمعنى والحس المشترك وعلاقة الجسم بالعقل تصبح نوعاً من الحذلقة الاحترافية الخالية من نور الحكمة . إن الفلسفة على هذا النحو المحصور تفقد مبررات وجودها ضمن أقسام الدراسات الانسانية .

لا أعتقد أن هذه الملاحظات وغيرها تدعونا إلى رفض المدارس التحليلية المعاصرة على

---

(٩) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (London: Oxford University Press, 1952), p. 47.

(١٠) Anthony Skillen, *Ruling Illusions: Philosophy and the Social Order* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1977), p. 9.

(١١) رينيه ديكارت ، مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين (القاهرة ، ١٩٦٠) ، ص ٤٦ .

(١٢) Alfred Jules Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, Gillford Lectures (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973), p. 235.

المستوى الاكاديمي البحت . ولا انتقص من قدرتها على إثارة العقل وتوجيهه إلى توخي الدقة والاستدلال الحازم في مواضيع أخرى أهملتْها المدارس التحليلية . هذا النقد السريع لها لا ينسحب في أي حال على اتجاهات أخرى مهمة في الفكر الغربي المعاصر : كالفلسفة الوجودية والفلسفة الجدلية النقدية (وأقصد بها مدرسة فرانكفورت الاجتماعية التي تنتظم هوركهيمر وأدورنو وماركوز وفْرُوم وهَبَرماس) لقد تعرَّف المثقفون العرب على الملامح الفكرية لهاتين المدرستين في العشرين سنة الأخيرة وانتفعوا من أفكارها خاصة في النقد الأدبي . ولا بد من الانتباه ونحن في هذا الصدد إلى محدودية هاتين المدرستين وإلى الظروف التاريخية الخاصة بالمجتمع الغربي والتي أثرت في نشوئهما ، فوجهت الوجودية إلى التركيز على حرية الانسان الفرد وإلى وصف مضمون عواطفه ووجدانه وصفاً فينومينولجياً ، كما وجهت المدرسة الجدلية النقدية إلى بحث تحرير الانسان من ضغط الحضارة المادية وخلاصه من اشكال الاستلاب Alienation الذي تمارسه الثقافة الجماهيرية Mass Culture وسلطة المؤسسات الرأسمالية والدوغمائية العنصرية أو المذهبية . وربما لا يغيب عن بالنا ونحن ندرس فكر هاتين المدرستين أن تحرير الانسان في العالم المتخلف لا يواجه نفس العوائق ونفس الشروط الاجتماعية . وأرى أنه في بلادنا العربية يجب أن نبدأ ببحث مشكلة الحرية والتحرير في مستوى أولويات أخرى ، أي في مستوى تحرير الانسان من الأمية ومن الفقر والعجز ومن الاحتلال الأجنبي والقمع والخوف . ومعنى ذلك أنه يجب أن نفكر أولاً بكيفية التغلّب على العوائق العينية الأساسية التي تقف ضد احراز الانسان العربي اشكال الحرية الأخرى التي تلح عليها الوجودية والمدرسة الجدلية النقدية .

للفلسفة الغربية المعاصرة آفاق تتميز بتنوع الاتجاهات والمناهج وتباين المواضيع مما أدى إلى تزايد منشوراتها في هذه الأيام . وصحيح أن ساحة هذا الفكر تكاد تخلو من المنظومات الفلسفية الكبرى وتتضاءل فيها قيمة الميتافيزيقيا التقليدية التي تبحث في الوجود بما هو كذلك ، إلا أن الفروع الفلسفية : التي كانت فيما مضى تأخذ مواقع هامشية في المذاهب الكبرى ، قد اتسعت مباحثها واكتسبت أهمية خاصة . فكثير من الفلاسفة المعاصرين يكرسون أبحاثهم ومطارحاتهم في نطاق هذه الحقول الفرعية فحسب ؛ نذكر هنا على سبيل المثال ايشيا برلين (Isaiah Berlin) وجون رولز (John Rawls) في معالجاتهم للنظرية السياسية ـ الاجتماعية . وسوزان لانجر (S. Langer) ونيلسون غدمان (N. Goodman) في تكريسهما الجهد على البحث في فلسفة الفن حتى صار لكل منهما نظرية فيها . ونذكر ويلارد كواين (W.V. Quine) في المنطق وتشومسكي (N. Chomsky) في فلسفة اللغة وهارت (H.L. Hart) في فلسفة القانون . وهناك أسماء أخرى في هذه الفروع وفي الفروع الفلسفية الأخرى . وقد اقتصرت على ذكر أساتذة من الجامعات الانغلو ـ امريكية، ولهم بالطبع نظراء في جامعات أوروبا حتى في الجانب الشرقي منها . وهكذا يبدو الفكر الغربي المعاصر مفعما بالنظريات والاجتهادات في نطاق الحقول الفرعية من الفلسفة على الأقل ، وفيه من التنوع والكثرة ما يجعل متابعة ما يجدّ في نطاق الفرع الواحد عبئاً ثقيلاً . إن الفلسفة الغربية ، على الرغم من أزمتها الخاصة التي

تتجلى في انقسامها إلى مدارس متنافرة وفي نبذها لمبدأ توحيد المعرفة ، هي جزء مهم من تجربة الوعي العام الذي يتكشف ويتقدم في صميم التاريخ ، على حد تعبير هيغل . وما زالت هذه الفلسفة تمتلك طابعاً عالمياً خاصاً يخفف من سماتها المحلية الخاصة التي أشرت إليها فيما سبق . وبعبارة أوضح أقول : للفلسفة شروط اجتماعية تحكم نشوءها وحركة نموها ، لكن الفلسفة تنزع أحياناً إلى تجاوز هذه الشروط في مرحلة إثمارها حتى في مرحلة ذبولها ، فتصير إرثاً معبراً عن شمول الانسانية بالاطلاق . هكذا كان الأمر في الفلسفة الرواقية التي جاءت في خريف الفكر اليوناني لتكون صوته الأكثر انسانية . وشبيه بذلك فكر محي الدين بن عربي الذي جسد ذبول الفلسفة الاسلامية وصوتها العالمي في آن معاً .

لا بد لنا أن نتساءل الآن ، كيف ننتفع في برامجنا الدراسية من الفلسفة الغربية المعاصرة مع كونها مدارس متنافرة ومع الاعتراف بالصعوبات الفنية التي تجعل اتصالنا بها مهمة صعبة ؟ ربما يكون من المناسب أن أقترح تشكيل لجنة من أساتذة الفلسفة العرب المختصين بالفكر الغربي المعاصر وتكون مهمة هذه اللجنة تسمية عدد من الكتب الفلسفية المهمة كل سنة وترتيب أمر ترجمتها ونشرها في وقت محدد . وكنا في غنى عن هذا الاقتراح لو أن حركة الترجمة والنشر في القاهرة وبيروت ، مضت على وتيرتها السالفة قبل عشر سنين فأعطت الدراسات الفلسفية حقها من الاهتمام . وثمة طريقة شَرَعَت في تطبيقها الجامعات الامريكية (بعد الحرب العالمية الثانية وإلى يومنا هذا) وهي تقوم على انتخاب مقالات أو أجزاء مهمة من كتب فلسفية بارزة وتصنف هذه المنتخبات حسب المواضيع أو الحقول ويقوم أستاذ أو أكثر بالتقديم لها وتلخيص فحوى الحجاج في المقالات وتقويمها . تُتيح مثل هذه المجموعات المنشورة فرصاً أفضل للطلاب في تعمق النتاج الفلسفي في صميم تكوينه الأصلي ، أي بلغة الفيلسوف نفسه . وتيسر عملية الفهم والمناقشة أكثر مما تفعل المراجع التي توجز وتؤرخ للفلسفة فتختزل التجارب الفلسفية إلى قضايا غامضة أو مُبْتَسرة . إن فهم الطالب للمراجع الفلسفية أو التعليمية يجب أن يمر بنصوص الفلسفة الأصلية لكي يكون هذا الفهم عميقاً نافعاً في نقل الخبرة من الخصوص إلى العموم . واذكر أنه نشر بالانكليزية في فرع تخصصت في تدريسه ومتابعته وهو فلسفة الفن حوالى الخمسة عشر كتاباً تجمع بين طياتها أهم النظريات والاسهامات الجمالية من افلاطون إلى أحدث مقالات الفلاسفة في العقد الأخير : وهذه الطريقة الانتخابية تُصطنع في غير ذلك من الفروع والمواضيع الفلسفية وأحسب أنه ليس أمامنا ، ونحن في عالم نام محدود الامكانيات ، سوى أن نلجأ إلى استعمال طريقة مناظرة (وهذا اقتراح ثان) : ننتخب مقالات وفصولاً من الفلسفة المعاصرة في مختلف الفروع ونترجمها ونشرح ما غمض من ملامحها ونتيحها للطلاب فنعمل على ربطهم بثمار الفلسفة الغربية على نحو أوثق .

- ٤ -

وننتقل إلى المحور الثالث في مجال دراساتنا الفلسفية ، حيث يتشكل على نحو تدريجي

ما ندعوه بالفكر العربي الحديث ومداره مشاكلُنا الاجتماعية السياسية . وهو ليس فلسفةً بالمعنى الاختصاصي لأنه يختص ببحث مأزقنا الحضاري الراهن . ثمة تيار من المناظرات الفكرية مستمر ويبشر بولادة فلسفة عربية في المستقبل ويحمل في طياته اليوم بذورها . ولهذا السبب يكتسب الفكر العربي الحديث أهمية خاصة على الرغم من طراوة عوده ومحدودية مجاله . ولنفرٍ قليل من أساتذة الفلسفة العرب المعاصرين إسهامات في هذا النطاق ، وثمة عدد آخر تقتصر جهودهم على دراسة هذا الفكر العربي في ماضيه القريب ، دراسة أكاديمية ، أي دراسة تاريخية أو تحليلية ـ سوسيولوجية ، ونادراً ما تأتي هذه الدراسات فلسفية خالصة بحيث تقوم على التحليل الدقيق والنقد . وسأتكلم بشكل عام ، وباشارات خاطفة حول جهود المسهمين فحسب كي أركز البحث على امكانية الولادة الجديدة للفلسفة العربية المعاصرة ، وأتوسع في تصدي المفكرين للمشكلات الاجتماعية السياسية التي ينوء بها واقعنا منذ نكسة سنة ١٩٦٧ وإلى اليوم .

نلاحظ أولاً أن هناك تنوعاً في المفكرين الذين يبحثون في جوانب من أزمتنا الاجتماعية الحضارية ، ومنهم مؤرخون وسياسيون ورجال قانون واقتصاديون وبعض من علماء الدين. وأما دخول المختصين بالفلسفة ، مثل زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وحسن حنفي إلى هذه الدائرة فظاهرة حديثة العهد نسبياً ، وكانت تيارات الفكر العربي الحديث ، بعد نكبة فلسطين سنة ١٩٤٧ ، تتنامى وتصطخب في ظل الايديولوجيات السياسية الحزبية . وبعض هذا الفكر كان يدعو إلى احياء التعاليم الاسلامية في صميم مؤسسات الحكم والمجتمع وبعضه يخالف هذا الاتجاه فيدعو إلى تطبيق العلمانية والديمقراطية على منوال النمط الغربي ، وثمة ايديولوجية تدعو من ناحية ثالثة إلى تحقيق القومية العربية في دولة واحدة تدمج الدول المجزأة بعد أن انحسر الاستعمار عن معظمها . وهناك ايديولوجية رابعة كانت تبشر بتعديل أو تطوير علاقات الانتاج إلى شكل اشتراكي تنمحي فيه ضروب الاستغلال الطبقي . وقد مزج بعض السياسيين بين مكونات هذه الايديولوجيات فكان منهم من رفع شعار الدولة العربية الاشتراكية الاسلامية ومنهم من اكتفى بالدعوة إلى دولة عربية اشتراكية . اما اسهامات الفلاسفة العرب فقد اتجهت إلى مناقشة مواضيع جزئية تتخفّى أحياناً في تيارات الفكر الحزبي السائد ، أو في البنية الاجتماعية . ومن هذه المواضيع أزمة الأخلاق ومشاكل الثقافة ، ومفهوم الحرية وقيمة التراث ، والأصالة والمعاصرة . فنأتْ هذه الاسهامات عن دوغمائية المذاهب السياسية وغرست بذرة منهج عقلاني متفتّح في صميم فكرنا المعاصر .

ثم أتاحتْ مكاسب النفط العربي الهائلة بعد سنة ١٩٧٣ انتعاشاً في قطاع التجارة العربي وتوسعاً في خطط التنمية الاقليمية وفرص العمل ، لكن المكاسب الروحية والتقنية التي تتجلى عادة في سلوك الأفراد وخبراتهم وانتاجهم لم تسجل تقدماً نوعياً يذكر . بل يبدو أن هذه المكاسب قد اندحرت أمام سيل جارف من الاتجاهات اللاعقلانية التي تظهر جلياً في تحويل إبداعات الفن إلى تجارة وفي شيوع النمط الاستهلاكي المسرف لدى الطبقات المتوسطة

والغنية . وبرزت مشكلات حادة جديدة تهز جوانب حياتنا في العمق ومنها استنزاف الأرياف العربية من القوى البشرية المنتجة ، وازدحام المدن والعواصم بمن يزيدون عن طاقتها ونسبة كبيرة منهم من الأجراء البؤساء . وقد تراجعت نسبة اسهام الزراعة والصناعة في مجمل الانتاج العربي لحساب قطاع الخدمات والتجارة[١٣] وبرزت انقسامات حادة في السياسات العربية ، وعقدت معاهدة السلم بين أكبر دولة عربية (وهي مصر) واسرائيل وتعرَّضت دولتان عربيتان في المشرق (هما لبنان والعراق) للعدوان الخارجي المدمر وانتكست قضية فلسطين مرة أخرى بينما زاد حجم التبعية الاقتصادية والسياسية للغرب في جملة بلاد العرب . وكل هذه المشكلات تدعونا للتفكير في مستقبلنا ابتغاء تعزيز أسس الحياة الانسانية والدفاع عنها وتنميتها وتدعونا أيضاً إلى إعادة النظر في إمكانيات توحيد المجتمع العربي ونهوضه من مآزقه الحادة .

في خضم الامكانيات المهدورة والمشكلات الخطيرة والآمال المحطّمة بدا الانسان العربي المعاصر منقسماً على مجتمعه وعلى نفسه أحياناً ، بدا عاجزاً عن التغيير ، مسلوب الارادة مهزوماً ، يتناوشه قلق دنيوي هو أبعد ما يكون عن القلق الميتافيزيقي الذي يتحدث عنه هايدغر . هو قلق ينثال على الانسان العربي بسبب إحساسه بغموض مصيره ومصير أمته على هذه الأرض . أما الفكر الايديولوجي ، من ناحية أخرى ، فلم تسعف مبادئه ومسلماته في فهم هذه المصائب التي تترى بتسارع رهيب ، فوقف شبه عاجز أمام فظاظة الواقع المعيوش وما يعتوره من غموض وتخلف وقمع . إن واقع حياتنا الاجتماعية أعْقَدُ من أن تنفذ فيه الأفكار الشمولية الجاهزة سواء كان مصدرها من التراث أو من الفكر الغربي أو الشرقي . وكل هذه الأمور تتطلب من المفكرين ـ الفلاسفة مواجهات جديدة وطروحات جديدة تبدأ من التفكير في المشكلات العَيْنية وفي مكامن قلقنا الاجتماعي : مواجهات تستضيء بمعطيات التراث المعقولة وبالوجدان الجمعي الذي تشكل نسيجه تطلعات إنسانية مقهورة . ولا بد للمفكر هنا من أن ينتفع بتجارب الأمم الأخرى والمفكرين الآخرين بالقدر الذي تسمح به طبيعة هذه المعضلات الجديدة . إن المفكر العربي المعاصر ، ولا أقصد به المدرس أو الباحث الأكاديمي ، لا يستطيع أن يقفز عن المشكلات الشاخصة في حياتنا اليومية أو المتخفّية في ثناياها ويجعل نقطة انطلاقه مما تشتمل عليه الفلسفة التقليدية . وبعبارة أخرى ثمة آفاق جديدة تفرضها هذه الحقبة من تاريخنا على اتجاه الفكر الفلسفي ، وليس بإمكان هذا الفكر أن يتجنب المرور بمنعطفاتها أولاً إذا توخى أن يكون فكراً حياً يتصل بتطلعات المجتمع وثقافته .

وقد يقال إن هذه الآفاق الجديدة للفلسفة التي يلزمنا بها واقعنا الاجتماعي السياسي

---

(١٣) انظر : نادر فرجاني ، **هدر الامكانية : بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) ، ص ٢٨ ـ ٤٨ ، وفيه تفصيلات هذه الحقيقة بالأرقام . انظر أيضاً محاضرة منير حمارنة ، « الاتجاهات الرئيسية في تطور الاقتصاد العربي وانعكاساتها الفكرية ، » (١٩٨٣) ، في : ندوة الأربعاء (عمان ، ١٩٨٤) .

هي في الحقيقة أفق واحد محصور . بينما الفلسفة بحكم تقاليدها حرية فكر ومغامرة بلا قيود . هذا صحيح إذا كانت ثقافتنا متقدمة ، وإذا تحققت الجوانب التي تُعتبر شروطاً لازمة للحياة الانسانية المتمدنة . ولأن الشروط الأساسية لم تتحقق بعد ، فالفلسفة العربية المعاصرة يجب أن تحاول بَدْءاً فهم الواقع المتردي وتتبين إمكانيات تغييره . وإلا فهي كلام في الهواء أو « مؤثرات صوتية » لمسرحية التبعية والتخلف وقد طالت فصولها . والحق أن واقع الأمة العربية اليوم يشكل أفقاً متخماً بكل ما يتحدى العقل والبصيرة ، ويستحثُ شجاعة الريادة ، ويتطلب أن نطرح جانباً عادة التشدّق بالأفكار والكليشيهات الجاهزة التي تزيد الغامض غموضاً . ويستلزم هذا الواقع أيضاً أن ننبذ عادة فهم الظواهر من خلال أفكار كتب المنظّرين من ذوي الشهرة وكأنما هذه الكتب قد حوت الثوابت المطلقة المعصومة التي تفسر المتغير في كل أوضاعه وأشكاله : وما علينا بعد ذلك إلا أن نقرأ ونوثق ونطبق ونهز رؤوسنا إعجاباً بصدق كتابات الفلاسفة المشهورين ، بل الأمر يتطلب باختصار أن نعايش الواقع معايشة نقدية محلِّلة .

قلت إن واقعنا الاجتماعي ، بابعاده الثقافية والسياسية الاقتصادية متخم بالمسائل التي تتطلب تحليلاً سياقياً نزيهاً ونقداً عقلياً جريئاً وهذا تخطيط أولي لبعض هذه المسائل :

أولاً : المأثورات والتعميمات الشائعة ، مثل قول البعض أن الشعر والأسطورة هما مكوّنا العقل العربي . ومثل قولهم إن الديمقراطية لا تصلح للمجتمع الشرقي ، ومثل قولهم إن مجتمعنا بحاجة إلى « أمن ثقافي » يحفظه من شر الأفكار الدخيلة . . . »[١٤] الخ . ونستطيع أن نضيف إلى هذه التعميمات الأمثال التي نتخذها ذريعة في تبرير سلوكنا وكل ذلك يتطلب تحليلاً ومناقشة في سياق المواقف التي تقال فيها المأثورات والأمثال .

ثانياً : اشكال الجمود والنكوص الاجتماعي التي يبدو أنها تهدف إلى اضفاء الشرعية على سلوك الفرد وسلوك الفئة التي ينتمي إليها . هنا تواجهنا مشكلات كثيرة منها الطائفية الدينية ، القبلية ، الاقليمية ، صراع الطبقات ، العنصرية القطرية ، الاستقطاب السياسي والتبعية ، تكريس تجزئة الأقطار العربية ، التمييز الجنسي بين الذكور والاناث . . وهذه المشكلات وما يماثلها تتطلب أبحاثاً فلسفية انثروبولوجية كي نتبين جذورها وحوافزها ووسائلها وغاياتها (العنف والقمع مثلاً) وأخطارها على مصيرنا الاجتماعي السياسي .

ثالثاً : المفاهيم السياسية في دلالتها الواقعية والمعيارية[١٥] ومنها مفهوم السلطة ، مفهوم

---

(١٤) انظر المقال القصير (لكنه نموذج محتذى من حيث دقته في التحليل ووضوحه) لفؤاد زكريا ، « ثقافة بلا أمن ، » العربي ، العدد ٢٩٣ (نيسان / ابريل ١٩٨٣) ، ص ١٥ ـ ١٧ . وآخر سبقه بعنوان : « اسطورتان عن الحاكم والأعوان ، » العربي ، العدد ٢٩٠ (كانون الثاني / يناير ١٩٨٣) ، ص ١٤ . وهذان المقالان يشكلان في رأيي مؤشراً هاماً على طريق نشوء الفلسفة العربية المعاصرة .

(١٥) يجب أن ننوه في هذا المجال بعملين ممتازين ظهرا حديثاً لعبدالله العروي : **مفهوم الدولة** (بيروت ، ١٩٨٠) ، **ومفهوم الحرية** (بيروت ، ١٩٨٠) .

الدولة وشرعيتها ، القانون ، البيروقراطية ، الحقوق الطبيعية للانسان وحقوقه الشرعية ، مفهوما الحرب والسلم ، الحريات الاجتماعية (التحرر من الجوع ومن الخوف . .) ، العدالة الاجتماعية . . . الخ . هذه المفاهيم تحتاج إلى فحص عقلاني جديد في مستويات ثلاثة : المستوى المتحقق ، والمستوىٰ الممكن في المستقبل ، والمستوى الضروري لمجتمع حر معافىٰ .

رابعاً : المسلمات الايديولوجية التي تشيع في أوساط المثقفين العرب مثل دعوى بعضهم أن للتطور الاجتماعي قوانين حتمية ثابتة ، أو قولهم إن التشريعات الفقهية السابقة صالحة لكل زمان ومكان ، ومثل قولهم إننا أصحاب رسالة قومية خالدة ، ومثل قولهم إن فكر البورجوازية الصغيرة هو تشويه للوعي الصحيح . . . الخ . وتناقش مثل هذه المسلمات مناقشة عقلية توضيحاً لاتساقها أو تناقضها مع الوقائع الثابتة سواء في الماضي أو الحاضر .

خامساً : بنية المشاعر الفردية تجاه الأحداث ، ويلتمس تعبيرها الأوفى في الأعمال الأدبية المعاصرة ، وفي الفن وحتى في التعليقات الصحفية . ومنها :

القرف ، اللامبالاة[١٦] ، الاحساس بالعجز ، الخوف والتملق ، التسلط واللهاث من أجل الوصول إلى مراكز السلطة ، الأمعيّة ، القلق ، الأمل ، الاستلاب ، الهرب من المسؤولية وأشكاله . . . . وأحسب أن أنسب منهج يستعمل في بحثها (سواء من حيث هي ظواهر شعورية حية أو من حيث أشكالها التعبيرية الفنية) هو ما دعاه د . حسن حنفي بالمنهج الشعوري الاجتماعي[١٧] .

وإذ أكتفي بهذا القدر فإنني أعتقد أن هذا التخطيط الأولي لم يستوعب جميع المشكلات الاجتماعية القابلة للنظر الفلسفي والتي تطرحها حياة هذا العصر في مجتمعنا الكبير من المحيط إلى الخليج . ولا أنكر أيضاً أن هذه المسائل تتداخل فيما بينها ، وبعضها يتضمن البعض الآخر . واعتقد أن بناءها بناءً نسقياً لا يتم إلا بعد أن تنضج الأبحاث الجزئية التي تتناولها . وهناك مفاهيم ومسلمات ونظريات أخرى تتردد في ميادين التربية والاقتصاد[١٨] وسائر الدراسات الانسانية الأخرى وهي مما يدعو الفيلسوف العربي أن يتدخل ويقول كلمته فيها ، فيسهم مع المنظرين المختصين في هذه الحقول في عملية البحث عن الشروط المثلى والمناخ الملائم للتغير نحو الأفضل بمقدار ما تحتمله ظروفنا الواقعية . وهكذا فإن مواضيع البحث الفلسفي الابداعي تواجهنا بوفرة في صميم الواقع وفيما يدور حوله من مطارحات فكرية . ويتطلب الأمر أن نشخص ونفحص ثنايا هذه المواضيع ونستعمل ملكاتنا النقدية في توضيحها

---

(١٦) عالج حسن حنفي موضوعي « القرف » و « اللامبالاة » ، في : **قضايا معاصرة ، ١ : فكرنا المعاصر** (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨١) ، ص ١٨٩ ـ ٢١٦ .

(١٧) المصدر نفسه ، المقدمة ، ص ٧ .

(١٨) لبعض علماء الاقتصاد النابهين ومنهم جلال أحمد أمين ، عارف دليلة ، يوسف صايغ مقالات نقدية ذات طابع فلسفي ، وتناقش المسلمات الاقتصادية الشائعة، وقد نشرت في المجلات الفكرية الشهرية وغيرها .

وتبيان وقعها وأثرها على انجازاتنا وطموحاتنا العامة . ونذكر هنا أن مدرسة فرانكفورت الاجتماعية الجدلية قد جعلت النقد الفعالية الأساسية للفلسفة . كتب أحد مؤسسيها :

« إن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة تكمن في نقد ما هو سائد . وهذا (النقد) لا يعني ابراز الأخطاء ، على نحو سطحي في أفكار وظروفٍ مُجزأة . . ولا يعني أيضاً أن الفيلسوف يشكو من هذا الوضع المعزول أو ذاك ثم يقترح الاصلاحات اللازمة . بل إن الهدف الرئيسي من هذا النقد هو منع الجنس البشري من الضياع في هذه الأفكار وتلكم الأنشطة التي تحققها المؤسسات الاجتماعية القائمة في أفرادها . (فبالنقد) يجب أن يتاح للانسان أن يرى العلاقة بين نشاطاته وما تحققه من إنجاز وأن يرى العلاقة بين وجوده الجزئي والحياة العامة للمجتمع ، ثم العلاقة بين مشاريعه اليومية والأفكار السامية التي يقرها . إن الفلسفة تكشف عن التناقض الذي يقع الانسان في شراكه بسبب اعتناقه في حياته اليومية ، أفكاراً ومفاهيم معزولةً »[١٩] ثم يعرف النقد بأنه « الجهد العقلي والعملي الذي لا يتقبل الأفكار السائدة للأفعال النمطية والظروف الاجتماعية على أساس العادة وبدون تفكير . إن النقد هو الجهد الذي يهدف إلى تحقيق التوافق فيما بين الجوانب الفردية للحياة الاجتماعية في ذاتها ومن ثم يهدف إلى تحقيق تآلفها مع الأفكار والأهداف العامة للحقبة التاريخية »[٢٠] .

يوضح كل هذا أن النقد فيما يراه هذا الفيلسوف لا يكتفي بالرفض أو الشجب لأخطاء شائعة معزولة ، وإنما يتجه إلى إبراز التناقض فيما بين جوانب الحياة الفردية من جهة ووقائع الممارسات والفعاليات الاجتماعية من جهة أخرى ، وذلك ابتغاء تجاوز التناقض لصالح التطابق بين وجوه حياتنا الخاصة والاجتماعية على حد سواء . ويرى الكاتب هذا التناقض ماثلاً في بناء المجتمع الأوروبي الحديث لكننا لن ننكر أنه عميق الجذور في مجتمعنا وفي حياة المثقفين[٢١] إلى الحد الذي ينبىء بالكارثة . فالتفسير والتحليل لا يكفيان إذن ولا مفر من ممارسة النقد . وثمة مبدأ يلح عليه الكاتب ولا أظن الامتثال له لازماً في كل أحوال المعالجة الفلسفية . فهو يدعو إلى تجنب عزل مواضيع البحث عن سياقها العام بل النظر فيهابوصفها موصولة الوشائج بظروف أعم تفسر نشوءها . هذا المبدأ ردّده عدد من المفكرين تأثراً منهم بهيغل . ولكننا في مرحلة تأصيل الفلسفة العربية وهذه المرحلة تقتضي في كثير من الأحيان أن نبدأ مما هو جزئي معزولاً عن سياقه وأن نصوغ أسئلتنا وفرضياتنا بصدده على نحو محدد ميسر بمنأى عن التصنيفات المُسْبقة ، ثم ننظر فيها بدقة ، ونعبر عن نقدنا بوضوح يؤهل هذا

---

(١٩) Max Horkheimer, *Critical Philosophy, trans.* By M.J. O'Commel [et al.] (New York, 1972), pp. 264-265, and 270.

(٢٠) المصدر نفسه .

(٢١) في السنين العشر الأخيرة أتيح لي أن أقابل هنا وفي بيروت وكمبردج عدداً كبيراً من المثقفين من مختلف الأقطار العربية وقد سمعت بعضهم يقول عن نفسه بأنه قومي وحدوي بينما سلوكه ومشاعره التي يفصح عنها أحياناً تدل على أنه اقليمي وبعضهم يدعي أنه إسلامي الفكر والنهج بينما طموحاته وتجارته تكذب ذلك وقابلت يساريين تقدميين على مستوى الشعار بينما تدل ممارساتهم على أنهم متعصبون لكل مظاهر البرجوازية والتخلف ويسعون للافادة منها .

الفكر للاتصال بتيار الثقافة العام (غير الاكاديمي) فيبلغ أثره في تغيير حياتنا ولو على وجه التدريج البطيء .

كل هذا يقودنا إلى مشكلة المنهج الفلسفي ، وهنا تتضح أهمية الفلسفة الغربية المعاصرة التي من شأنها أن تلهمنا الشيء الكثير في هذا النطاق ، أكثر مما يفعل المضمون الحاصل لأفكار مدارسها . ولضيق المجال ، أذهب مباشرة إلى القول بأن منهج البحث الفلسفي تفرضه طبيعة المشكلة المنّوي بحثها ولا تتوفر الكفاءة المطلقة في منهج معين واحد فنتواصى به ونرفض غيره. فمنهج التحليل اللغوي يلائم البحث في المصطلحات والمفاهيم ولكنه يبدو قاصراً إذا لم تسنده المحاكمة النقدية والبصيرة العميقة في الواقع ولا يزال الاتساق المنطقي والحس المشترك يشكلان أهم المعايير العامة التي تصطنع في عملية بناء الفكر الفلسفي على اختلاف اتجاهاته . وكذلك يقال بالنسبة للاستشهاد بالخبرة المألوفة وإن جعلتها المدرسة التجريبية المبدأ الأساسي الذي تنطلق منه . ومما هو معروف أن المنهج الفينومينولوجي هو المنهج المؤهل لوصف مضمون الشعور الفردي وكشف دلالاته الخفية . أما المنهج التاريخي فيظل خطوة مهمة حين التصدي لأشكال النكوص الاجتماعي والمسلمات الايديولوجية . وما أقصده بالمنهج التاريخي هنا هو بحث تطور هذه الأشكال وتلك المسلمات في سياق التاريخ الاجتماعي الذي كان يحفزها وينميها . ونستطيع القول إن المنهج التكاملي الذي يركب ويجمع منهجين مثلاً مما ذكر سابقاً ليس بالضرورة منهجاً تلفيقياً يُرفض مُسْبقاً قبل تطبيقه ، بل لعله من مهامنا الفكرية أن نطور منهجاً من هذا النوع يكون أكثر قابلية للتأثير في تيار حياتنا المعاصرة . ومن الممكن على أية حال أن نستغني عن بعض المناهج التي أفرزتها المدارس الغربية المعاصرة لكننا لا نملك إلا أن نلتزم بمبدأي **التحليل والنقد** إذا توخينا أن تكون بحوثنا تياراً فكرياً منفعلاً بالحياة وفعّالاً في تغييرها باتجاه ما هو إنساني وعادل وحق .

ـ ٥ ـ

والسؤال الذي يواجهنا أخيراً هو : ما جدوى مشروع الفلسفة العربية المعاصرة على فرض أنها اتخذت مواضيعها من مشكلاتنا الاجتماعية الحية ؟ هل بامكانها أن تغير شيئاً في الواقع بسبب محاولاتها تفسير جوانبه وتحليلها ونقدها ؟ ـ أحسب أن الفلسفة والاقتصاد السياسي مؤهلان أكثر من أي من العلوم الانسانية الأخرى لبناء الرؤية الصحيحة التي تتشوف إلى تحقيق مجتمع انساني متحرر يتعافى من ثالوث التخلف والقهر والتبعية . وصحيح أن الرؤية النقدية تظل وعياً نظرياً مهما بلغ حظها من القوة والحصافة . لكنها إذا توخت العمق والتعبير الواضح الدقيق أمكن لها أن تنفذ ولو ببطء إلى وعي المثقفين الآخرين وإلى ارادات أهل السياسة وإلى عالم التربية والخدمة الاجتماعية ، أي تنفذ إلى تيار الحياة الدائب الحركة والذي تتدخل في توجيهه ارادات الناس وممارساتهم . إن النكسة التي نعيشها اليوم حادة ولها ثقل شديد على الضمير الصامت . لكن الناس الذين يطمحون إلى تحقيق مستقبل أفضل لأنفسهم ولأولادهم ولأمتهم ما زالوا أيضاً موجودين ومستعدين لسماع صوت الحكمة

التي ترتاد الواقع والمستقبل . الحكمة التي تتخارج على قدر الامكان من تاريخ الفلسفة وترفض ترديد أقوال المشهورين من غير نقاش . وكلما أمعنت الفلسفة في فحص ثنايا الواقع بالنزاهة والشجاعة المطلوبة تنامى تأثيرها في خلق الانسان العربي المتحرر ، من الأهواء والمخاوف ، ومن مبدأ التنفيع والانتفاع وامتد هذا التأثير إلى عملية توحيد أشواقنا مع أفعالنا . وهكذا تصير هذه الفلسفة نداءً للناس وخطاباً حول مصالحهم العامة . واعتقد أن مشروع الفلسفة العربية المعاصرة يتحقق بتسارع أكثر إذا وُجِدَتْ جمعية فلسفية عربية واسعة النطاق تضم المهتمين بهذا المشروع وتشرف على عقد مؤتمرات دورية يخصص كل واحد منها لدراسة مشكلة محددة ، فمؤتمر لموضوعة « العدالة الاجتماعية » وثانٍ لموضوعة « السلطة والانسان » وثالث لموضوعة « الطائفية والتقدم الاجتماعي » . . . وهكذا . ويكون لهذه الجمعية أثر قوي إذا هي توفرت على إصدار مجلة شهرية مستقلة (ولا تكون دورية مختصة لا يقرأها إلا قلة من الناس) وتقتصر على نشر المقالات الابداعية في الفلسفة والاقتصاد والاجتماع وتترك نشر الدراسات الاكاديمية لغيرها من الدوريات الموجودة حالياً .

الفصل الثامن

الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر

د. احمد ماضي (*)

لم تنحصر الوضعية المحدثة[1] في حدود العالم الغربي فحسب ، بل أثارت اهتمام المشتغلين بالفلسفة في العالم الثالث ووجدت أنصاراً لها كذلك . والمشتغلون بالفلسفة في الوطن العربي ، كجزء من العالم الثالث ، أولوا الوضعية المحدثة أهمية ترتب عليها اتخاذ مواقف من مبادىء هذا الاتجاه . ومن الملاحظ أن الوضعية المحدثة ـ إذا نظر إليها بصورة اجمالية ـ لم تلاق أنصاراً يجعلون منها أحد التيارات البارزة في فكرنا الفلسفي المعاصر . ومن المؤكد أن زكي نجيب محمود[2] هو أبرز ممثل لهذا التيار في الوطن العربي . أما محمد

(*) أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بكلية الآداب ـ الجامعة الأردنية .

(١) الوضعية المحدثة اتجاه عام يطلق على كل الاتجاهات التي ظهرت في القرن العشرين ، وحاول أنصارها قصر الفلسفة على اللغة من جهة والمنهج المستخدم على التحليل من جهة أخرى ، وذلك بالافادة من معطيات المنطق الرياضي . وأول اتجاه من اتجاهات الوضعية المحدثة هو الوضعية المنطقية ، التي ارتبط ظهورها بـ « دائرة فينا » (مستهل العشرينات ـ أواسط الثلاثينات) ، وأيضاً ارتبطت بنشاط أنصارها في البلدان الأخرى . والاتجاه الثاني من اتجاهات الوضعية المحدثة هو « التجريبية العلمية » التي ظهرت بعد اختفاء « دائرة فينا » . أما الاتجاهان الأخران اللذان ظهرا في وقت لاحق ، فهما « التحليل اللغوي » في انكلترا ، و « الفلسفة التحليلية » في الولايات المتحدة الأمريكية . يؤكد زكي نجيب محمود أن الوضعية المنطقية اسم أطلق على الاتجاه الفلسفي « عند أول ظهوره في « فينا » في العشرينات من هذا القرن ـ وهو نفس اتجاه التجريبية العلمية ـ كما يطلق عليه عادة الآن . . . ويكمل هذا الاتجاه الفلسفي نفسه ـ ولا أقول يتطابق معه اتجاه تحليلي آخر ظهر في انجلترا ». انظر : زكي نجيب محمود ، **فلسفة وفن** (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٣) ، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ .

(٢) يرى بعض الباحثين أنه النصير الوحيد للوضعية المنطقية . يقول محمود أمين العالم : « ولسنا نعدو الصواب أو الدقة إذا قلنا أنه الصوت الوحيد الذي يعبر عن الفلسفة الوضعية المنطقية في شرقنا العربي » . أنظر : محمود أمين العالم ، **معارك فكرية** (القاهرة : دار الهلال ، [د. ت.]) ، ص ١٤ . ويؤكد إبراهيم فتحي أن الوضعية المنطقية « عندنا ليست تياراً فكرياً تعتنقه قوى اجتماعية ضيقة أو واسعة ، لقد ظلت كما بدأت فئة ذات فرد واحد ، هو الدكتور زكي نجيب محمود ببضعه التحليلي » . انظر : عاطف أحمد ، **نقد**=

عبدالرحمن مرحبا فهو ممثل آخر له في الوقت الراهن . ومع أن هذا التيار لم يلاق أنصاراً كثيرين ، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة ، أنه لم يجد صدى لدى المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي . فمما لا شك فيه أنه أثار اهتمام معظم المشتغلين بالفلسفة ، الأمر الذي جعلهم يتخذون منه مواقف متباينة . وفي اعتقادي أن محمود أمين العالم ويحيى هويدي وعاطف أحمد وياسين خليل من أكثر الباحثين اهتماماً بهذا التيار[٣] .

والسؤال الذي يطرح نفسه هو : لماذا يهتم كاتب هذا البحث باتجاه لم يصبح نافذاً في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ؟

يعود اهتمامي ـ بادىء ذي بدء ـ بالوضعية المحدثة على وجه العموم وبفلسفة زكي نجيب محمود على وجه التخصيص إلى سنوات الدراسة الجامعية[٤] . وفي هذا البحث أعود إلى تناول مواقف أولئك المشتغلين بالفلسفة في وطننا العربي من الوضعية المحدثة وتحليلها المنطقي الذين لم أتطرق إليهم في رسالتي الماجستير والدكتوراه . وهذه العودة لا تعني أن هذا البحث تتمة لما تناولته في السابق ، ذلك لأنه ذو طابع مستقل ، ويهدف إلى القيام بمهمة محددة . وما يستحق التنويه انني لم أطلع على جميع كتابات الذين تناولوا الوضعية المنطقية في وطننا العربي . إن ما قمت به هو انتقاء عدد من هؤلاء ، وأزعم أن بعضهم ممثلون بارزون للفكر الفلسفي في بلادنا . والأمر الملفت للانتباه أن عدد الزملاء المصريين في المجموعة المختارة أكبر من عدد الزملاء من أي بلد عربي آخر . فمن مصر أخذت عبدالرحمن بدوي وفؤاد زكريا ومحمد علي أبو ريان وتوفيق الطويل ومحمد عبدالهادي أبو ريده وزكريا إبراهيم ومحمد ثابت الفندي وأحمد فؤاد الأهواني ومحمد مهران وصلاح قنصوه وعاطف أحمد وإبراهيم

= العقل الوضعي : دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود ، تقديم إبراهيم فتحي (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٠) ، ص ١٨ .

والجدير بالذكر أن زكي نجيب محمود نفسه يعترف بأنه النصير الوحيد في الوطن العربي للوضعية المنطقية . ففي حديثه عن الاتجاهات الفلسفية التحليلية المعاصرة ، ومن بينها الوضعية المنطقية ، التي تدعو ، بحسب رأيه ، إلى الارتكاز إلى العقل وحده ، يؤكد زكي نجيب محمود أنه « من أشياعها ودعاتها ، لكنه يكاد يكون في الميدان وحيداً ، يتكلم لغير سامع ويكتب لغير قارىء ، لأن الدعوة إلى العقل الصرف لا تجد في أنفسنا صدى » . أنظر : محمود ، فلسفة وفن ، ص ٢٤٨ . لن يخفى على القارىء لهذا البحث أن ما تقدم يفتقر إلى الدقة .

(٣) استثني من هذه المجموعة زكي نجيب محمود لأنه نصير للوضعية المنطقية وداعية لها ، فضلاً عن أنني عالجت فلسفته في رسالتي الماجستير والدكتوراه .

(٤) أنظر لأحمد ماضي : « الوضعية المحدثة وفلسفة زكي نجيب محمود » (رسالة ماجستير) ، ورسالة الدكتوراه التي تضمنت فصلاً عنوانه : « الوضعية المحدثة وزكي نجيب محمود ، » وقد بحثت فيه الوضعية المحدثة في مصر وأهم الأفكار التي تبناها الأستاذ المذكور . وكانت خاتمة الفصل تدور حول نقد الوضعية المحدثة في مصر من اليسار ومن اليمين . والجدير بالذكر أن زكي نجيب محمود أصدر ، فيما بعد ، مجموعة من الكتب ، أهمها ما دار حول التراث العربي . ومن المهم أن تدرس هذه الكتب للتحقق من أن تطوراً ما طرأ على تفكيره أم لا . وبحثي هذا لا يهدف إلى تحقيق هذه المهمة .

فتحي . ومن المغرب وقع اختياري على محمد عابد الجابري وسالم يفوت . ومن لبنان اخترت ماجد فخري وناصيف نصار ومحمد عبدالرحمن مرحبا . أما العراق فيمثلانه في بحثي ياسين خليل والمفكر المعروف محمد باقر الصدر . ومن سوريا اخترت طيب تيزيني .

يتضح مما تقدم أنني لم انتق من كل البلدان العربية ، فضلاً عن أنني لم أطلع على كل ما كتبه الزملاء الذين ذكرت أعلاه أسماءهم . ومن نافلة القول أن بعض المشتغلين بالفلسفة في بلادنا لم يتخذ أي موقف من الوضعية المحدثة ، كما أن البعض الآخر لم يكتب شيئاً عنها في ما اطلعت عليه مما ألفوه .

بعد هذه المقدمة احسب أنني استطيع أن أُجيب عن السؤال الذي سبق أن طرحته . إن من الأهمية بمكان أن نكشف النقاب عن الصلات القائمة بين فكرنا الفلسفي المعاصر من جهة ، وفلسفات العالم الآخر من جهة أخرى . والغرض الأقصى من ذلك هو أن نعرف : هل يوجد تفاعل أم محاكاة ؟ هل نلحظ تأثراً ببعض مبادىء هذا الاتجاه أو استيراداً لاتجاه بأكمله ؟ ما مدى الأصالة في ما نأخذ ؟ وبما أن بحثنا في الوضعية المحدثة ، فهل هي تتلون بلون آخر عندما يتبناها العرب ؟ وغير ذلك من الأسئلة التي يمكن أن تطرح عندما تقوم صلة بين ثقافتين مختلفتين . ومن الآن أقول : لا أدعي أنني سأجيب عن كل ما تقدم . ما قلته يمثل مبرراً للبحث في هذا الموضوع وغيره من الموضوعات المماثلة . فمن الناس من يعتقد أن التيارات السائدة في الوطن العربي غربية الأصل ، ولا يقوم العرب بأكثر من استيرادها وعرضها ، الأمر الذي يجعلهم وكلاء لها مباشرين أو غير مباشرين .

واصدار مثل هذا الحكم يعني أن أصحابه درسوا هذه التيارات في أوطانها الأصلية والوطن العربي الذي انتقلت إليه . وإذا لم يقوموا بهذه الدراسة ، فإنه من غير الجائز أن يصدروا مثل هذا الحكم ، ذلك لأن الوضعي المحدث العربي ـ على سبيل المثال ـ قد يختلف عن الوضعي المحدث الأصلي من حيث الدور الذي يمكن أن يؤديه في مجتمعه[٥] ومصداقاً لهذا الرأي يقول إبراهيم فتحي لا شيء أبعد عن الحقيقة من « المطابقة بين الوظيفة الاجتماعية للوضعية المنطقية في بلاد بعيدة وبين الدور الفكري الذي يقوم به زكي نجيب محمود في مصر والوطن العربي»[٦]. وما يقال عن الوضعي المحدث العربي يمكن أن يقال بالدرجة نفسها من الصدق عن الماركسي العربي أو الوجودي العربي .

إن تقويم نصير هذا التيار أو ذاك من التيارات الغربية يختلف من شخص إلى آخر . أقول هذا الكلام وفي ذاكرتي ما ذكره أحمد فؤاد الأهواني عن الفلسفة المعاصرة في مصر . قال إن الفلسفة الآن في أيدي أساتذة الجامعات « وكل واحد يحاول أن ينشر المذهب الذي تبناه في

---

(٥) مما لا شك فيه أن المجتمع العربي ذو خصوصية معينة بحيث يمكن أن تجعل دور النصير للوضعية المحدثة في حدودها مختلفاً عن دور الوضعي المحدث في المنشأ . لقد سبق أن طرقت هذا الموضوع في رسالة الدكتوراه ، ولا أود تكرار ما جاء فيها .

(٦) أحمد ، **نقد العقل الوضعي : دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود** ، ص ١٨ .

الغرب »[٧] . وأيضاً ما قاله عبدالرحمن بدوي عن نفسه عندما أكد أنه قدّم جديداً إلى الوجودية التي يتبناها : « ولا أعتقد أن هذه الأشياء ، كما عرضتها ، موجودة لدى أي فيلسوف وجودي آخر »[٨] .

والسؤال الآن هو : لماذا الوضعية المحدثة ؟ أستطيع أن أؤكد أن الوضعية المحدثة إحدى الفلسفات ذات الحضور الملحوظ في الفكر الفلسفي المعاصر في بلادنا . وللتدليل على ذلك ، يكفي أن استشهد بما ذكره بعض المشتغلين بالفلسفة . يقول زكريا إبراهيم : « من المؤكد أن الكثيرين من كتاب الطليعة عندنا قد كونوا آراءهم الفلسفية في أجواء مشبعة بالكثير من أفكار الماركسيين ، والوجوديين ، والفلاسفة التحليليين ، ودعاة الوضعية المنطقية وغيرهم »[٩] . ويلحظ محمود أمين العالم « سيادة هذه المدرسة الفلسفية في بعض أروقتنا الجامعية »[١٠] ويقول فؤاد زكريا في معرض كلامه على أحد كتب هانز ريشنباخ (Hans Reichenbach) (١٨٩١ ـ ١٩٥٣) أنه ظهر « في وقت شغلت فيه المعركة الدائرة بين أنصار هذا المذهب [الوضعية المحدثة] وخصومه صفحات غير قليلة من مجلاتنا الثقافية ، بل من جرائدنا اليومية أحياناً »[١١] .

تبين مما أسلفناه ، أن الوضعية المحدثة أثارت اهتمام الكُتّاب عندنا ، وقد أثرت في البعض منهم وفرضت نفسها في المناخ الفلسفي العربي . والسؤال الآن : لماذا اهتم المشتغلون بالفلسفة من العرب بهذا التيار ؟

لعل الذي أدى إلى الاهتمام بالوضعية هو تصور بعض المشتغلين بالفلسفة في عالمنا ، أنها أقرب الفلسفات إلى العلم الذي يمثل روح العصر ، أو أنها فلسفة العلم أو فلسفة علمية أو ذات نزعة علمية . والجدير بالذكر أن هذا الوصف للوضعية المحدثة نجده لدى بعض الباحثين في الفلسفة . يقول فؤاد زكريا : « إن حضارتنا في هذا العصر علمية قبل كل شيء » ، « إنه عصر تسيطر عليه النزعة التجريبية ، وتعبر عن روحه تلك الفلسفات التي ترد كل شيء إلى ما يمكن ملاحظته ، أو تحقيقه بالتجربة . ومن هنا كانت الوضعية المنطقية معبرة عن شيء أساسي في حياة الانسان الحديث »[١٢] . أما صلاح قنصوه فيقول في معرض كلامه على أنصار الوضعية المنطقية أنهم « أعلى فلاسفة العلم صوتاً وأوفرهم نتاجاً ، وهو ما يغري البعض بالتوحيد بين فلسفة العلم كفرع من فروع الفلسفة ، وبين طريقة المناطقة الوضعيين في تناول مسائلها ، وكأن الأمرين شيء واحد »[١٣] .

---

(٧) Ahmed Fouad El-Ehwany, *Islamic Philosophy* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1957), p.145.

(٨) عبدالرحمن بدوي ، « ندوة الآداب : الأصالة في الفلسفة العربية المعاصرة ، » **الآداب** ، العدد ٩ (١٩٦٤) ، ص ٧٩ .

(٩) زكريا إبراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة (القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٦٨) ، ص ٨ .

(١٠) العالم ، معارك فكرية ، ص ٢٣ .

(١١) هانز ريشنباخ ، **نشأة الفلسفة العلمية** (القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٨) ، ص ٥ .

(١٢) فؤاد زكريا ، آراء نقدية في **مشكلات الفكر والثقافة** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥) ، ص ٩١٥ .

(١٣) صلاح قنصوه ، **فلسفة العلم** (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨١) ، ص ٢٨ .

ومن أكثر الذين يتصورون ، بالاضافة إلى زكي نجيب محمود ، أن الوضعية المنطقية أقرب الفلسفات إلى العلم ، محمد عبدالرحمن مرحبا ، الذي يدافع عنها بحماس منقطع النظير . فهو يؤكد أن تقدم العلوم « كان مقروناً دائماً باندحار الفلسفة ونكوصها على عقبيها : فكلما غزا العلم ميداناً من الميادين انحسرت عنه الفلسفة لا تلوي على شيء دَأَبُها هي والعلم ضدان لا يجتمعان . ولا يزال الصراع قائماً ، وستكون الغلبة للعلم ، لا محالة ما لم تغير الفلسفة أسلوبها ومناهجها وتتطور بتطور العلم وتتفاعل معه »[١٤] . ويستطرد قائلاً إن الرائد في تفلسفنا ينبغي أن يكون العلم ، وذلك لأن الفلسفة « التي لا تُستوحى من روح العلم ولا تتفاعل مع الحركة العلمية في عصرنا مقضي عليها بالفشل »[١٥] .

ويؤكد في كتاب آخر «إن المعيار القويم والهادي الأمين هو العلم والعلم وحده »[١٦] . ويخلص من كل ما تقدم إلى نتيجة صريحة هي أن الوضعية المنطقية « أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية . . »[١٧] . ومع أن أحمد فؤاد الأهواني ناقد للوضعية المنطقية ، إلا أنه يؤكد أنها تتميز بجملة « خصائص منها النزعة العلمية . . »[١٨] .

ولكي تكتمل الصورة بعض الشيء ، لا بد من أن نعرض لوجهة نظر ياسين خليل الذي تأثر جداً بالوضعية المحدثة . يؤكد ياسين خليل أن الفلسفة أخذت « تقترب اكثر فاكثر من العلوم حتى أصبحت عند رودلف كارناب (Rudulf Carnap) (١٨٩١ ـ . . .) ليست إلا منطقاً للعلوم أو بتعبير آخر أن الفلسفة عند كارناب هي منطق العلم »[١٩] . وفي صفحة أخرى يقول بمنتهى الصراحة والوضوح إن الوضعية المنطقية تبغي في اتجاهها الفلسفي « هدفاً عظيماً هو جعل الفلسفة علمية »[٢٠] .

وهكذا تبين لنا أن أهم دافع لاهتمام بعض المشتغلين بالفلسفة بالوضعية المحدثة من جهة ، وتأثر البعض الآخر بها من جهة أخرى ، هو « علميتها » .

والسؤال الآن هو : لماذا التحليل المنطقي ؟ لا يخفى على المشتغلين بالفلسفة على وجه العموم والمهتمين بالوضعية المحدثة على وجه الخصوص أن التحليل المنطقي يمثل جوهر الوضعية المحدثة . وللتدليل على ما أقول أرى أن أستشهد بما ذكره بعض فلاسفتها . يقول

---

(١٤) محمد عبدالرحمن مرحبا ، **المسألة الفلسفية** (بيروت : منشورات عويدات ، ١٩٦١) ، ص ٣٧ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٩٢ .

(١٦) محمد عبدالرحمن مرحبا ، آنشتين : حياته ، عصره ، نظرياته ، فلسفته (بيروت : [د.ن. ، د.ت.]) ، ص ١٣٧ .

(١٧) مرحبا ، **المسألة الفلسفية** ، ص ٣٩ .

(١٨) أحمد فؤاد الأهواني ، **ميزان الحق** (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٣) ، ص ٦٩ .

(١٩) ياسين خليل ، **مقدمة في الفلسفة المعاصرة : دراسة تحليلية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين** (بيروت : مطبعة دار الكتب ، ١٩٧٠) ، ص ١٦ ، ١٨ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦٢ و ٢٧١ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٢٦٧ .

ريشنباخ : « الفلسفة ليست شعراً ، وإنما هي إيضاح للمعاني عن طريق التحليل المنطقي ، ولا مكان فيها للغة المجازية »[٢١] . وفي صفحة أخرى يؤكد أن « الفلسفة هي التحليل المنطقي لجميع أشكال الفكر البشري »[٢٢] . ويبرر ريشنباخ ظهور الوضعي المنطقي بأن توزيع العمل يستدعي أن يهتم الفيلسوف بالتحليل المنطقي لا أكثر . فالبحث العلمي « لا يترك للمرء وقتاً يكفيه للقيام بأعمال التحليل المنطقي ، وأن التحليل المنطقي من ناحيته ، يقتضي تركيزاً لا يبقى معه وقت للعمل العلمي ، بل إنه تركيز قد يعوق القدرة الابداعية العلمية ، لأنه يهدف إلى الايضاح لا إلى الكشف »[٢٣] . وإذا أخذنا وضعياً منطقياً آخر هو كارناب ، رأينا أنه يؤكد أن المهمة المناسبة الوحيدة للفلسفة هي التحليل المنطقي . ووظيفة الأخير هي « تحليل كل المعارف ، أقوال العلماء وأقوال الحياة اليومية ، من أجل إيضاح معنى كل واحد من هذه الأقوال والعلاقات القائمة بينها »[٢٤] . ومما يلفت النظر أن كارناب يدعو إلى أن يطبق التحليل المنطقي على التحليل المنطقي نفسه . ومثل هذا الحصر للفلسفة يجعله يقول صراحة : « لا يبقى ، في نهاية المطاف ، في الفلسفة سوى المنطق (بمعنى واسع للكلمة) »[٢٥] . وهنا لا بد لنا من الاضافة بأن فايجل يشير إلى أن العلماء والمناطقة شعروا في الأحقاب الأخيرة القليلة بالحاجة الملحة لمنطق اللغة أي التحليل المنطقي للغة مؤكداً أن « البحث المنهجي عن مشكلة المعنى عن طريق التحليل المنطقي للغة يميز التجريبية المنطقية »[٢٦] . ومن الجدير بالملاحظة أن التحليل المنطقي للغة على جانب كبير من الأهمية ، وذلك لأن تحليل « الخطأ يبدأ بتحليل اللغة »[٢٧] كما يقول ريشنباخ . وحري بالاشارة في هذا الصدد إلى أن الفيلسوف الذي يقوم بالتحليل المنطقي لا يدخل في اختصاصه « التنفيذ العملي لأي برنامج من برامج العمل » . فدوره يتحدد بأن « يقضي على التعصب ويزيل الخلط والتشويش وينشر النور عن طريق تجلية الأفكار الأساسية »[٢٨] . والواقع أن الوضعيين المناطقة يقصدون من وراء استخدام التحليل المنطقي التشبه بالعلماء ، وذلك لأن التحليل المنطقي يؤدي إلى « نتائج تبلغ من الدقة والاحكام والوثوق ما تبلغه نتائج العلم في عصرنا هذا »[٢٩] . ويؤكد فايجل ذات الدور للتحليل المنطقي قائلاً : إن مشاركة الفلسفة . . . تتجه أساساً إلى تقديم طرق أفضل للتفكير بحيث يشتمل على الفضائل المميزة للعلم وهي الوضوح والاتساق

---

(٢١) ريشنباخ ، **نشأة الفلسفة العلمية** ، ص ١٣٣ .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦٨ .

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ١١٥ .

(٢٤) مورتون وايت ، **عصر التحليل : فلاسفة القرن العشرين** (دمشق : وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٧٥) ، ص ٢٣ .

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٢٤٣ .

(٢٦) داجوبرت رونز ، محقّق ، **فلسفة القرن العشرين ، مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة** ، ترجمة عثمان نوية ، مراجعة زكي نجيب محمود (القاهرة : مؤسسة سجل العرب ، ١٩٦٣) ، ص ١٥٢ .

(٢٧) ريشنباخ ، **نشأة الفلسفة العلمية** ، ص ١٦ .

(٢٨) رونز ، المصدر نفسه ، ص ١٨٣ .

(٢٩) ريشنباخ ، المصدر نفسه ، ص ٢٨٢ .

والتمحيص والكفاية والدقة والموضوعية »[٣٠] .

نتيجة لكل ذلك تنتهي التجريبية المنطقية إلى أنها تعتبر نفسها من حيث الدور الذي تؤديه بالاستناد على التحليل المنطقي « حركة فتية عدوانية في حماستها لتطهير الفكر من التشويش والخلط واللغو . . . تستخدم أكثر مما يحتاج إليه من أسلحة الهدم لكي تقوم بمحاولتها البناءة المخلصة . . »[٣١] .

وأخيراً ، فإن الوضعية المحدثة تفاخر بأن تحليلها المنطقي أدى خدمات جليلة ، الأمر الذي لا ريب فيه . « أهم ما أتى به التجريبيون المنطقيون هو تحليلاتهم المنطقية والمنهجية للاجراءات العلمية والنظريات العلمية »[٣٢] .

من حصيلة ما تقدم نرى أن التحليل المنطقي هو لب الوضعية المحدثة . وفي اعتقادي أن أقوال الوضعيين المحدثين[٣٣] السالفة الذكر تثبت بما لا يقبل الشك الأهمية الخاصة للتحليل المنطقي ، بحيث يمكن القول أنه يشغل مركز الصدارة في هذه الفلسفة . ومصداقاً لذلك يقول هنتر ميد : « التحليل اللغوي والمنطقي يحتل مكانة مركزية في التجريبية المنطقية »[٣٤] .

وأظن أن المكانة التي يشغلها التحليل المنطقي في الفلسفة الوضعية المحدثة هي التي دفعت جوزيف بوخينسكي (Joseph Bochenski) (١٩٠٢ - . . .) إلى أن يقول : « لم يتهيأ للمنطق منذ انقضاء العصر الوسيط ما تهيأ له على يدي أصحاب الوضعية المحدثة من تقدير وإكبار »[٣٥] .

والخلاصة «إن الفلسفة ، كما يعرفها ويدافع عنها التجريبي المنطقي ، لها طابع منطقي لا تخرج عنه . فهي ليست نظرية أو مذهباً ، وإنما هي نشاط ، أعني توضيحاً للفكر . هذا الايضاح يتم عن طريق التحليل المنطقي للقضايا وتحليل معانيها وتراكيبها ، وصياغة قواعد لتحويل (أي ترجمة) العبارات ذات المعنى إلى عبارات أخرى ذات معنى »[٣٦] .

لا بد ، وقد وصلنا إلى ما يمثل لب الوضعية المنطقية ، من أن نبسط القول في مواقف المشتغلين بالفلسفة عندنا من الوضعية المحدثة على وجه العموم والتحليل المنطقي على وجه الخصوص . ونميل إلى أن من طرق الوضعية المحدثة من العرب لم يول الكثير منهم التحليل

---

(٣٠) رونز ، المصدر نفسه ، ص ١٥١ .

(٣١) المصدر نفسه ، ص ١٥٠ .

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٠ .

(٣٣) لم أعتمد كثيراً على كتابات الوضعيين المحدثين الأجانب لقيامي بذلك في رسالتي الماجستير والدكتوراه ، فضلاً عن أن مهمتي هي الدخول في الوضعية المحدثة بصيغتها العربية على نحو مشخص .

(٣٤) هنتر ميد ، الفلسفة : **أنواعها ومشكلاتها** ، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة : دار نهضة مصر ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، ١٩٦٩) ، ص ٢٣٨ .

(٣٥) أغناطيوس م. بوخينسكي ، **تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا** (طرابلس الغرب : مؤسسة الفرجاني ، [١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م]) ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٣٦) ميد ، المصدر نفسه ، ص ٢٤٨ .

المنطقي ما يستحق من أهمية . ومن نافلة القول أن الموقف من التحليل المنطقي يسلط بعض الضوء على المواقف الأخرى من مبادىء الوضعية المحدثة .

لننظر عن كثب إلى ما كتبه محمد عبدالرحمن مرحبا . أول ما نلاحظه هو تبنيه الصريح لمبادىء الوضعية المحدثة ، بحيث أنها لا تصطبغ لديه بأدنى صبغة عربية . فهو لا يختلف ، عندما يستعمل كلمتي « فلسفة » و « ميتافيزيقا » بمعنى واحد تقريباً ، عن أي وضعي محدث أصيل . يؤكد ، في البدء ، أن معنى الفلسفة أخذ يضيق وينحصر مدلولها على نحو أدى إلى أنها لا تكاد تدل على شيء . وإذا بقي للفيلسوف من عمل في زحمة العلوم فهو في جوهره « عمل تحليلي محض وليس اكتشاف الحقيقة »[٣٧] . وفي صفحة أخرى يزعم أن الفلسفة اليوم أصبحت « عبارة عن تحليل الألفاظ وتحديد معانيها والبحث في بعض القضايا المنطقية الخاصة »[٣٨] ، وكأنه لا يوجد في عالمنا المعاصر فلسفات أخرى سوى الوضعية المنطقية ! ويستطرد مرحبا في الغاء الاتجاهات الفلسفية غير الوضعية قائلاً إن عهد النظر إلى الفلسفة على أنها « علم التفكير في المطلق وحقائق الأشياء » قد مضى وانقضى « وقام على أنقاضه مذهب جديد أدنى إلى تحليل الألفاظ منه إلى الغوص في المعاني وأقرب إلى التعلق بالمظهر منه إلى استقصاء الحقيقة »[٣٩] .

ومما يجدر ذكره هنا أن المهمة التي تضطلع بها الوضعية المنطقية يطلق مرحبا عليها اسم « منطق العلم » . وهكذا يطابق بين « التحليل المنطقي الوضعي » و « منطق العلم » كفرع من فروع الفلسفة .

وإذا كانت وضعية محمد مرحبا لا تصطبغ بأدنى صبغة « عربية » ، فإن ناصيف نصار[٤٠] يحاول تعريب « التحليل المنطقي »[٤١] ليخدم الثقافة العربية المعاصرة ، وذلك

---

(٣٧) مرحبا ، **المسألة الفلسفية** ، ص ٤٥ .

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

(٤٠) يطرح ناصيف نصار نظرية يسميها الواقعية الجدلية ويعتبرها اتجاهاً نظرياً جديداً ، مؤكداً أنها ليست نظرية فلسفية أولى ، بل هي جزء من نظام . وبناء على ذلك ، فهي ليست « في حد ذاتها نقدية ، ولكنها تشكل المدخل الضروري للنظرية النقدية » . أنظر : ناصيف نصار ، **الفلسفة في معركة الأيديولوجية : اطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٠) ، ص ٨٩ . كما أنها ليست « في حد ذاتها نظرية تاريخية » . ويضيف مؤكداً أن النظريتين التاريخية والنقدية مرتبطتان بنظرية أولى حول حقيقة الكائن الانساني وموقعه في العالم . ومجموعة هذه النظريات الأربع تؤلف فلسفة الوجود الانساني التاريخي » . أنظر : المصدر نفسه ، ص ٩٤ . والأمر الذي يلفت النظر أن نصار يقصد من طرح نظريته الجديدة تجاوز « التعارض التقليدي بين المذهب المادي والمذهب الروحاني في نطاق تفسير الظاهرات الاجتماعية » . أنظر : المصدر نفسه ، ص ٨٦ . وفي اعتقادي أن هذه المحاولة تستحق الدراسة لنعرف ما « الجديد » فيها . ولست الآن بشأن تقييمها ، ولا أرى أن هذا البحث مكان ملائم لذلك .

(٤١) يؤكد ناصيف نصار أن مهمة الفلسفة في المذهب الوضعي المنطقي تؤدي في التحليل المنطقي لمفاهيم اللغة العلمية أو اللغة اليومية وقضاياها والكشف عن مضامينها وأنواع علاقاتها . « إنها نشاط من الدرجة =

بإيجاد فلسفة تحليلية دينية وفلسفة تحليلية أخلاقية على غرار الفلسفة التحليلية العلمية . ومن الجدير بالملاحظة أن ناصيف نصار ينقد زكي نجيب محمود ، وذلك لأنه حصر مهمة الفلسفة في تحليل قضايا العلم منطلقاً من واقع سيادة العلم في المجتمعات المتقدمة لا من واقع أن المجتمعات العربية ليست مشاركة في إنتاج العلم إلا بقدر ضئيل . ولكي يبرر ضرورة قيام فلسفة تحليلية دينية وفلسفة تحليلية أخلاقية ، فإن نصار يؤكد أن « سيادة الدين والأخلاق المبنية على النظرة الدينية لا تزال ، في روحية العالم العربي المعاصر ، أقوى من سيادة العلم . لذلك يتعين على الفيلسوف التحليلي في هذا العالم أن يطبق مبادىء فلسفته على الحياة الدينية والحياة الأخلاقية ، أي أن يحلل قضايا الدين وقضايا الأخلاق ، على الأقل بقدر ما يهتم بتحليل قضايا العلم ، إذا أراد أن تكون مساهمته الفلسفية متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره »[٤٢] .

هنا ، ينبغي لنا أن نقف قليلاً ، لنبين أن التحليل المنطقي للدين والأخلاق ضروري ، ولا يمكن أن تُنكر أهميته من قبل المشتغل المستنير بالفلسفة . ولكن السؤال الذي يلح على الذهن هو : هل إذا اضطلع الوضعي المنطقي العربي بهذه المهمة ، يمكن أن يتوصل إلى « نتائج عميقة الأثر في الحياة العقلية للانسان العربي »[٤٣] ، « ويدخل الفلسفة في صميم حياة الشعوب العربية » ؟[٤٤] الجواب لدى نصار : « نعم . وأكثر من ذلك ، فإن الوضعي المنطقي العربي ، إذا ما اضطلع بالمهمة السالفة الذكر ، يتحرر من « الموقف الاتباعي الضيق » ، وينزع عن الدعوة إلى اعتناق الفلسفة الوضعية المنطقية « طابع التبشير »[٤٥] .

= الثانية ، أو بالأحرى درجة ثانية من النشاط الفكري » . والحق أن ناصيف نصار يتميز عن الكثيرين من العرب الذين عالجوا الوضعية المنطقية بأنه ناقش دور التحليل المنطقي في فلسفة السياسة وخلص إلى أن مهمة الفلسفة السياسية من وجهة نظر الوضعية المنطقية « لا تتعدى تحليل لغة العلم السياسي أو لغة السياسة العلمية وتبيان بنيتها الصورية والمنهجية والمبادىء التي تقوم عليها » ، كما خلص إلى أن « فلسفة السياسة في الوضعية نشاط نظري خالص ، محايد سياسياً » . أنظر : المصدر نفسه ، ص ٢٦٠ . زبدة الكلام : أن الوضعية تكتفي لنفسها « بما يمكن تسميته دور المرشد المنطقي » . أنظر : المصدر نفسه ، ص ٢٦١ . ومن الملاحظ أن ناصيف نصار يحاول في خاتمة معالجته أن يتبنى موقفاً محدداً من التحليل المنطقي لكلام الأيديولوجية على السياسة ، فيتساءل : « هل تحليل المعاني التي ينطوي عليها الكلام الأيديولوجي على السياسة من الوجهة الوضعية المنطقية هو كل ما تستطيعه الفلسفة في مواجهة النظرة الأيديولوجية إلى السياسة» ، أنظر : المصدر نفسه ، ص ٢٦٢ . هذا السؤال الجدير بالطرح بقي بدون جواب ، مع أن في طرحه بداية لجواب . وأضيف إلى السؤال الممهد لجواب ما أن من أوجه النقد التي توجه إلى الوضعية المنطقية في هذا المجال أنها فلسفة لا تستطيع أن تهدي الانسان في المسائل السياسية والاجتماعية . وليس خافياً على المهتمين بالوضعية المنطقية حقيقة مفادها أنها من أكثر الاتجاهات الفلسفية عزلاً للفلسفة عن القضايا الحيوية للواقع السياسي ـ الاجتماعي .

(٤٢) ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي : سبيل الفكر العربي إلى الحرية والابداع (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٥) ، ص ٣٣ .

(٤٣) المصدر نفسه .

(٤٤) المصدر نفسه .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .

بقي أن نضيف أن نصار يؤكد ضرورة التحليل المنطقي لكل المفاهيم والقضايا ، وذلك من أجل توضيح المعنى وضبط العلاقات بين الأفكار وتجنب الاختلاط العقلي . ويقول إن التحليل المنطقي ليس جديداً ، بل رافق الفلسفة في جميع عصورها . غير أنه لا يعتبره سوى مقدمة للفعل الفلسفي الثاني أي « الفعل النقدي التقييمي » . وتأسيساً على ذلك ، فإن دور الفيلسوف يتجاوز « التوضيح النظري للمفاهيم المتعلقة بالحياة العملية إلى البحث العقلي في القيم ، والتنسيق فيما بينها ، وتبيين ضرورة الالتزام بفئة من القيم قبل غيرها ، أو دون غيرها . وفي هذا الاتجاه ، لا بد من الربط بين النظرية في القيم والنظرية في الوجود الانساني »[٤٦] .

ويظهر أن اعتبار نصار السؤال عن الانسان[٤٧] « السؤال الفلسفي الأساسي » ، « السؤال المركزي » الذي تطرحه المرحلة التاريخية الحضارية الجديدة التي يعيشها الوطن العربي اليوم ، هو الذي حتم عليه النظر إلى التحليل المنطقي على أنه مقدمة « للفعل النقدي التقييمي »[٤٨] وبما أن زكي نجيب محمود لم ينتبه إلى هذا « السؤال الفلسفي الأساسي » ، فقد بقي ، كما يعتقد نصار « بعيداً عن قلب المشكلة » .

والآن ، وبعد كل ما تقدم ، نتساءل : هل يمكن التحليل المنطقي ، إذا ما استعمله الوضعي المنطقي العربي في دراسة قضايا الدين والأخلاق ، أن يؤدي إلى « نتائج عميقة الأثر في الحياة العقلية للانسان العربي » كما زعم نصار ؟ وإذا كان التحليل المنطقي مقدمة « للفعل النقدي التقييمي » فهل يكفي إذا ما قام بها الوضعي المنطقي العربي لكي تكون « مساهمته الفلسفية متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره » كما يتصور نصار ؟ وإذا كان التحليل المنطقي قد رافق الفلسفة في جميع عصورها ، كما يؤكد نصار ، فهل ضروري أن يكون العربي وضعياً منطقياً لكي يتسلح به ويمارسه ؟ وهل ممارسته تفضي إلى أن تدخل « الفلسفة في صميم حياة الشعوب العربية » كما يعتقد نصار ؟

لا ننكر أهمية وضرورة التحليل المنطقي ، غير أن قصر مهمة الفلسفة عليه أمر يلحق بها أكبر الاضرار . والأهم من ذلك أن المشتغل بالفلسفة يمكن أن يضطلع بهذه المهمة الجليلة دون أن ينتمي إلى الوضعية المنطقية ، إلا إذا أراد هو أن يصطبغ تحليله المنطقي بصبغة

---

(٤٦) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

(٤٧) يعرّف نصار الفلسفة في مكان آخر على النحو الآتي : « الفلسفة نظر عقلي منهجي في قضايا الانسان بما هو إنسان ، وفي الموجود بما هو وجود ، أي أنها تعالج القضايا الأساسية التي تهم ، بشكل أو بآخر ، كل إنسان وأي إنسان » . أنظر : نصار ، **الفلسفة في معركة الأيديولوجية : اطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها** ، ص ٤١ .

(٤٨) يجمع نصار ، أحياناً ، بين التحليل المنطقي كمقدمة و « الفعل النقدي التقييمي » كممارسة تتبع التحليل المنطقي ، وذلك باختصارهما في كلمتين هما « التحليل النقدي » . ويؤكد أن « التحليل النقدي معين لا ينضب وغذاء لا غنى عنه لحياة الفكر . إنه أوكسجين الحياة الفكرية ومحركها الداخلي » . أنظر : المصدر نفسه ، ص ٢١٧ .

وضعية . وعندئذ لا يكون تحليله المنطقي بريئاً ، بل يكون فلسفياً .

وحسبنا الآن أن نعرض مواقف ياسين خليل من الوضعية المنطقية والتحليل المنطقي . ولنلاحظ أولاً أنه وقع تحت تأثير الوضعية المنطقية بصورة ملحوظة ، مع أنه ينتقدها في بعض الأحايين . وهنا لا بد من الاشارة إلى أن انتقاداته لها تظهر بجلاء في كتابه « منطق المعرفة العلمية »(٤٩) .

ومن الأمور الجديرة بالذكر أن انتقاداته لها لا تضعف كثيراً من إعجابه الشديد بها . فهو يؤكد أن الوضعية المنطقية ليست معادية للفلسفة ، لا بل فلسفة القرن العشرين مدينة بالشيء الكثير لانجازاتها . ومما يكشف عن أحد مؤثرات الوضعية المنطقية في ما يقوله تأكيده أن الدراسات المنطقية تمثل « جوهر الفلسفة »(٥٠) ، وإيمانه أن « الفلسفة باعتبارها جزءاً من المعرفة لا بد أن تصل في النهاية إلى العلمية مبتعدة بذلك كلياً عن المعرفة غير القائمة على التجارب أو غير المدعومة بالبرهان »(٥١) . وعلاوة على ذلك ، فإنه يعتقد أن الوضعية المنطقية حاولت إيجاد مناهج علمية في الفلسفة . وفي هذا الصدد يؤكد أن « طريقة التحليل المنطقي للغة هي المنهج العلمي الجديد في الفلسفة »(٥٢) ، وذلك لأن التحليل المنطقي « يقدم طريقة فلسفية وعلمية تعتمد صياغة العبارات بوضوح وبساطة من دون تشييد أنظمة فلسفية جديدة »(٥٣) . وبناء على ذلك ، فإن ياسين خليل يشير إلى أن التحليل المنطقي حقق الكثير في الرياضيات ، وكانت نتائجه مثمرة ذات فاعلية كبيرة في الدراسات الفلسفية . وهنا يؤكد أن راسل هو الذي ألهم جماعة فينا في اتخاذ التحليل المنطقي كطريقة علمية جديدة لحل المشكلات المعروفة في نظرية المعرفة وحل المتناقضات المعروفة في المنطق والرياضيات . ويعتقد ياسين خليل بأن « طريقة التحليل المنطقي تقوم بتعزيز العلم ومشاركته في إنجازاته »(٥٤) . وما الدليل القاطع على ذلك ، كما يقول ، إلا الدراسات التي قامت بها جماعة فينا . وإذ يعتبر ياسين خليل التحليل المنطقي طريقة جديدة تطبقها جماعة فينا في تحليل القضايا من الناحيتين الشكلية والدلالية ، يؤكد أن القصد من ذلك « تخليص الفلسفة والعلوم من الميتافيزيقا والقضايا الفارغة وتكوين قاعدة علمية عامة لجميع العلوم ، بحيث تكون أو تصلح لأن تكون أساساً لوحدة العلوم »(٥٥) .

---

(٤٩) أنظر : ياسين خليل ، منطق المعرفة العلمية ، ص ١٧٥ ـ ١٧٨ .

(٥٠) هذا التأكيد يتفق تمام الاتفاق مع ما قاله راسل في: Bertrand R. Russel, *Our Knowledge of the External World As a Field for Scientific Method in Philosophy* (London: G. Allen and Unwin, [1952]), p. 42.

(٥١) ياسين خليل ، مقدمة في الفلسفة المعاصرة : دراسة تحليلية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين (بيروت : مطبعة دار الكتب ، ١٩٧٠) ، ص ١١ ـ ١٢ .

(٥٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

(٥٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .

(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٢٧١ .

وإذا كانت أهم مأثرة تزعم الوضعية المنطقية أنها قد حققتها ، باستخدام التحليل المنطقي ، وهي اجتثاث الميتافيزيقا ، فإن ياسين خليل يؤكد أن هدمها للميتافيزيقا أوقعها في ميتافيزيقا جديدة مرتبطة بالتحليل نفسه . يقول : « إن التجريبية المنطقية في رفضها للميتافيزيقا ومحاولتها بناء لغة واحدة للعلوم وجدت نفسها مرتمية في أحضان ميتافيزيقا من نوع جديد تتصل بالتحليل المنطقي كمنهج وبناء »[٥٦] .

وبعد ، فلنتساءل : هل حققت الوضعية المنطقية ، في ضوء هذا النقد ، ما كانت تصبو إليه ؟ وهل كان التحليل المنطقي منهجاً علمياً جديداً في الفلسفة ؟ وهل عزّز هذا التحليل ، كما يعتقد ياسين خليل ، العلم ؟

إن ما أراد أن يخلص إليه ياسين خليل هو ، باختصار شديد ، ما يلي :

ان الوضعية المنطقية هدمت « ميتافيزيقا » لتقيم مكانها ميتافيزيقا منطقية . وهنا لا بد من القول بأن ياسين خليل يؤكد أن الفلسفة «إما ميتافيزيقية الاتجاه أو مادية الهوية والتفسير»[٥٧] . واستناداً إلى هذا التصنيف للفلسفات ، نجد أن الوضعية المنطقية ميتافيزيقية الاتجاه[٥٨] .

ومن الذين تأثروا جداً بالوضعية المنطقية محمد مهران وحسن عبدالمجيد . ويستطيع القارىء التحقق من تأثر مهران بهذا الاتجاه الفلسفي بالاطلاع على كتابه « مدخل إلى المنطق الصوري » ، الذي أهداه إلى زكي نجيب محمود . ولعل أول ما يستوقف نظر القارىء للكتاب المذكور أن مهران يولي الجزء الأول من كتاب « المنطق الوضعي » تأليف زكي نجيب محمود أهمية خاصة . ومن الظاهر أن كتاب زكي نجيب محمود كان مرشداً لمهران أثناء تأليفه كتابه السالف الذكر . فلقد اقتبس الكثير من آراء زكي نجيب محمود ليدعم أحكامه . ومن الملاحظ أيضاً أنه يحيل أحياناً القارىء ، إذا أراد مزيداً من التفصيل ، إلى كتاب زكي نجيب محمود .

---

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ٢٦١

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ١١ .

(٥٨) أنظر : إبراهيم ، **دراسات في الفلسفة المعاصرة** ، ص ١٠ ، حيث يصنف الكاتب الوضعية المنطقية كاتجاه مادي أو فلسفة المادة . ويشاطره الرأي محمد عثمان الذي يؤكد أنه اهتم « بالوضعية المنطقية لأنها محاولة فلسفية معاصرة تمثل الفكر المادي بصراحة ووضوح تامين » . أنظر : محمد عثمان ، **الفكر المادي الحديث وموقف الاسلام منه** (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٧) ، ص ٩ . واستناداً إلى هذا التصنيف ، فقد عالج في فصل كبير الوضعية المنطقية وحاول أن يدلل على ماديتها بالاعتماد على زكي نجيب محمود صاحب كتاب « نحو فلسفة علمية » يروي رأي الماديين القدماء في نشأة الكون ، ويسجل إعجابه بهذا الرأي . أنظر : المصدر نفسه ، ص ٥٤٩ . وأكثر من ذلك ، فإن عثمان يعلن اتفاقه التام مع محمد البهي قائلاً : إن ما عرضه د. البهي يكفي لاستنتاج النتيجة التي استنتجها وهي أن كتاب زكي نجيب محمود ، **خرافة الميتافيزقيا** (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٣) ، يقصد التعمية وهو في الواقع يهدف إلى إنكار الدين والحقائق الدينية . أنظر : عثمان ، المصدر نفسه ، ص ٤٧١ .

وأكثر من ذلك ، فإن موضوع الرسالة التي تقدم بها مهران لنيل درجة الدكتوراه ، وقد كان « منهج التحليل عند راسل»[٥٩]، كان من اقتراح زكي نجيب محمود . ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن تأثر مهران بالوضعية المنطقية ولا سيما بأستاذه زكي نجيب محمود لم يؤد إلى اتفاقه التام معه . فهو يعتبر، على سبيل المثال، أن ما يسوقه الوضعيون المنطقيون من حجج لا تكفي « لتبرير حذف المفهوم »[٦٠] ، مؤكداً أن وراء حذفهم هذا « رغبة في التخلص من فكرة » الجوهر « العقلي »[٦١] .

والذي يكشف بجلاء عن تأثر مهران وحسن عبدالحميد بالوضعية المنطقية هو أنهما يعتبران التحليل المنطقي فلسفة العلم . فهما يقولان : « ويطلق اسم « فلسفة العلم » على التحليل المنطقي الدقيق لمفاهيم العلوم ومناهجه »[٦٢] والواقع أن مهران يعود إلى تأكيد هذا التطابق قائلاً : « والمقصود بفلسفة العلم هي تلك الدراسة التي تتناول قضايا العلم بالتحليل المنطقي »[٦٣] .

وهكذا تتطابق إحدى مهام الفلسفة ، وهي التحليل المنطقي ، مع فرع من فروع الفلسفة هو فلسفة العلم . وهنا لا بد من الاشارة إلى أن التحليل المنطقي سمي في حلقة فينا فلسفة العلم . والمهم في الأمر أن فلسفة العلم ، إذ تفهم على أنها تحليل منطقي لا أكثر ، تغفل العملية نفسها لانعكاس الواقع في لغة العلم .

وفي اعتقادي أن تحليل لغة العلم ، كمهمة تقع على عاتق فلاسفة العلم ، يفترض تجاوز حدود الواقع اللغوي نفسه . والسؤال الذي يلح على الذهن ، عندما يؤكد مهران حاجة العرب « للفلسفة العلمية وللمنهج العلمي في كل ما تقول وتعمل . . »[٦٤] هو هل الفلسفة العلمية هي فلسفة العلم؟ وإن كانت كذلك فمعنى ذلك أنها تحليل منطقي . وأخشى أن المنهج العلمي هو التحليل المنطقي أيضاً . أقول ذلك لأن شليك أكد أن الطرق المؤدية نحو الفلسفة العلمية « تنطلق من المنطق » . كما أن كارناب اعتقد أن ما سيبقى للفلسفة ليس النظرية ولا النسق ، إنما المنهج وبالذات منهج التحليل المنطقي الذي اعتبر منهجاً علمياً جديداً في الفلسفة . والذي لا شك فيه هو إننا نحتاج إلى الفلسفة العلمية والمنهج العلمي . وغير أنهما لا يجوز أن يحالا إلى تحليل منطقي فحسب .

---

(٥٩) أنظر : محمد مهران ، **فلسفة برتراند رسل** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩) ، ص ٧ .

(٦٠) محمد مهران ، **مدخل إلى المنطق الصوري** (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٦) ، ص ٨٩ .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ٨٨ .

(٦٢) حسن عبدالحميد ومحمد مهران ، **في فلسفة العلوم ومناهج البحث** (القاهرة : مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠) ، ص ٣ .

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٦٤) مهران ، **فلسفة برتراند رسل** ، ص ٧ .

والآن نصل إلى أحد الناقدين للوضعية المنطقية ، وهو صلاح قنصوه[٦٥] ، الذي يسمي الاتجاه الذي ينتمي إليه « المذهب الانساني » .

يعرّف قنصوه الفلسفة على نحو لا يتفق أبداً مع فهم الوضعية المنطقية لها . فهي « نظرة كلية ومنهج للحياة » . إنها « نظرة شاملة تحيط بكل جوانب النشاط الانساني فكراً وسلوكاً »[٦٦] . وبناء على ذلك ، فإن قضايا الفلسفة « قد تصدر عن التأمل ، أو التحليل ، أو الحدس ، أو الاستدلال ، وتتأسس على التجربة والشمول »[٦٧] .

يتضح مما سبق أن فلسفة قنصوه تختلف كلياً عن الوضعية المنطقية ، الأمر الذي يفسر لنا انتقاداته لها . بادىء ذي بدء ينقد التحليل المنطقي مؤكداً أن هذه المهمة التي تحفظ مشروعية البقاء للفلسفة ، من وجهة نظر الوضعيين المناطقة ، ضيقة أو ضئيلة . وأكثر من ذلك ، فإن الفلسفة الوضعية المنطقية تقف عند أقدام العلم بنتائجه الراهنة لكي تتسقط قضاياه بالتحليل ، بينما الفلسفة ، كما يفهمها قنصوه ، « تتجاوز تلك العلاقة القائمة على التبعية »[٦٨] .

يضاف إلى ذلك أنه من غير الممكن أن تنتظر الفلسفة حتى تتقدم لها العلوم « بثمراتها التي نضجت ، وفروضها التي تحققت ، وهي بلا ريب أمور جوهرية في صوغ النظرة الفلسفية »[٦٩] .

والجدير بالذكر أن قنصوه يؤكد أهمية أن تنطوي فلسفة العلم على التحليل المنطقي ، وذلك لأنه « مجال أساسي وله أهميته البارزة في ايضاح مفهومات العلم وخطوات منهجه »[٧٠] . إلا أنه يرفض أن تقصر فلسفة العلم على التحليل المنطقي . وهنا يؤكد أن مما يتسق مع الوضعية المنطقية أن يجعل زكي نجيب محمود الفلسفة بأسرها وليس فلسفة العلم فحسب ، تحليلاً منطقياً . ومع أنه لا يقر قصر الفلسفة على التحليل المنطقي ويرفض احالة فلسفة العلم إلى التحليل المنطقي ، إلا أنه يشيد بأهمية المنطق مؤكداً أنه « أداة مهمة في فلسفة العلم ، كما هو كذلك في أية مباحث فلسفية أخرى . ولكنه لا يكفي وحده لمعالجة فلسفة العلم في غيبة الالمام بعلوم الطبيعة والانسان والافتقار إلى منظور فلسفي شامل »[٧١] .

وأخيراً ، فإن قنصوه ينهي نقده للوضعية المنطقية بالتأكيد أنها تتضمن نوعاً من الميتافيزيقا والقيم .

---

(٦٥) يؤكد صلاح قنصوه أن الرد الفلسفي على آراء الوضعية المنطقية سيكون في كتابين له تحت الطبع ، هما « القضايا المعاصرة للفلسفة » و « فلسفة القيم » . والحقيقة أنني لم أعثر على الكتابين بعد .

(٦٦) صلاح قنصوه ، فلسفة العلم ، ص ٧ .

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(٦٨) المصدر نفسه ، ص ٢٠ ـ ٢١ .

(٦٩) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(٧١) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

ومن الناقدين الآخرين للوضعية المنطقية سالم يفوت ، الذي يعتبرها « من أهم النزعات اللاعقلانية في التفكير العلمي المعاصر . . . »[٧٢] ، فضلاً عن أنها فلسفة أكثر اغراقاً من غيرها في المثالية . وبعد هذا الموقف من المذهب الوضعي الجديد ينتقل إلى التحليل فينقد ضيقه قائلاً إن المذهب الوضعي الجديد يعتبر « النظرية العلمية استنساخاً للوقائع وربطاً فيما بينها وتنسيقها تنسيقاً لا يتعدى المستوى التحليلي الضيق »[٧٣] . ومما يستوقف النظر أن يفوت يفهم الفلسفة على نحو يؤكد فيه أهمية التحليل . بيد أنه يطرح تحليلاً يختلف عن التحليل الوضعي ، ويقوم بتوضيحه باختصار شديد عندما يعرض لمهمة الفلسفة . يقول إن « مهمة الفلسفة هي خوض الصراع على مستوى النظرية قصد فرض أسلوب في التحليل والبحث يقوم على « التحليل العياني للوضع العياني » ، وبالتالي اعطاء تصور علمي للممارسة النظرية نفسها في العلم أو غيره ، وفرض موقف طبقي على مستوى النظرية نفسها »[٧٤] . والواقع أن يفوت متأثر في تحديده لمهمة الفلسفة بالفيلسوف الفرنسي المعاصر التوسير . فهو يقول إن « الفلسفة في مفهومها العلمي هي في آخر المطاف صراع طبقي على مستوى النظرية ، كما يرى التوسير »[٧٥] . ويستعيد تعريف التوسير للفلسفة عندما يؤكد الأخير أن مهمتها « أن تكون نظرية للممارسة النظرية » أي ، كما يوضح يفوت ، « نظرية من بين مراميها الأساسية إقامة نظرية علمية على أسس علمية حقة »[٧٦] .

يظهر مما تقدم أن يفوت يعتقد أن التحليل الذي يقدمه لنا هو تحليل من نوع آخر . فهو تحليل عياني ، كما أنه ليس ضيقاً كتحليل الوضعية المحدثة . صحيح أن التحليل الوضعي ضيق ، والأصح أنه ليس كافياً . غير أن يفوت لم يفصل الكلام على التحليل الذي يطرحه على نحو يسمح لنا بأن نقارن بين تحليله والتحليل الوضعي .

ويلزمنا أن نعترف أن كتاب « نقد العقل الوضعي ـ دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود » ، الذي ألفه عاطف أحمد وقدم له إبراهيم فتحي من أبرز الدراسات النقدية للوضعية المنطقية على وجه العموم ولفكر زكي نجيب محمود على وجه الخصوص . وليس أدل على ذلك من تأكيد ابراهيم فتحي أن الوضعية المنطقية « تصطدم مبادؤها بالممارسة الفعلية للعلم وتضع أمامه الحدود والقيود ، ولا تصلح أن تكون في عصرنا سلاحاً من أسلحة التنوير ، بل هي أقرب إلى أن تكون فلسفة من فلسفات التعمية »[٧٧] . ومما يجدر ذكره أن هذا النقد الحاد للوضعية المنطقية لا يحول دون ثنائه على زكي نجيب محمود الذي « يحاول أن يجعل من وضعيته المنطقية سلاحاً تنويرياً في

---

(٧٢) سالم يفوت ، **فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٢) ، ص ٤٧ .
(٧٣) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .
(٧٤) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .
(٧٥) المصدر نفسه .
(٧٦) المصدر نفسه .
(٧٧) أحمد ، **نقد العقل الوضعي : دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود** ، ص ٤٠ .

شروط اجتماعية داخل مصر والعالم العربي تختلف كثيراً عن الشروط الاجتماعية التي سادت الموطن الأصلي للوضعية المنطقية »[٧٨] .

ومما يتفق مع هذا الحكم تشبيهه زكي نجيب محمود من ناحية اتجاه الأهداف المعلنة في كتاباته ، بمفكري « التنوير في فترات التحضير للثورات البورجوازية في أوروبا الغربية »[٧٩] .

والخلاصة التي يقدمها ابراهيم فتحي عن زكي نجيب محمود هي أنه « يقدّم بشخصه نموذجاً رفيعاً نادراً للمفكر الحر . فما استعدى سلطاناً على خصم وما تعلق بأذيال ذوي الجاه ، وما حاول أبداً أن يفرض رأيه على تلاميذه أو يجندهم لمذهبه وما لجأ في جدال إلى غير قوة الحجة ، ولم تعرف المهاترة والمكابرة أبداً طريقها إلى قلمه الفياض الذي لم يتخذه غيره سلاحاً »[٨٠] .

ومن الثابت ، بالنسبة إلى ابراهيم فتحي ، أن برنامج زكي نجيب محمود التنويري تحقق في أن سهام نقده ألحقت ضرراً فادحاً بالقيم الرجعية ، ولم يتهادن طوال فترة ليست بالقصيرة مع الكهانة الجاهلية في الكثير من المسائل العملية ووجهت إليه أحجار الاتهامات الطائشة . ومن الملاحظ أن ابراهيم فتحي يفهم ما هو تنويري من أكثر من جانب . وتأسيساً على هذا الفهم ، يؤكد أن برنامج زكي نجيب محمود تنويري من الجانب السلبي ، من جانب ما يوجه إليه هذا البرنامج النقد أي ايديولوجية القرون الوسطى . أما من الجانب الايجابي ، فإن هذا البرنامج يستحيل أن يصلح « أداة تنويرية بعد أن تتجاوز مناوءة يقينيات القرون الوسطى القطعية »[٨١] .

وبعد أن تناولت تقييم ابراهيم فتحي للوضعية المنطقية على وجه العموم ولفكر ودور زكي نجيب محمود على وجه الخصوص ، نعود فنتناول موقفه من التحليل المنطقي . ينقد ابراهيم ما تذهب إليه الوضعية المنطقية من أن التحليل لا يؤدي إلا إلى تكرار الموضوع في المحمول والمبتدأ في الخبر ، مؤكداً أن للتحليل وظيفة أكبر من ذلك ، « فتحليل الموضوع إلى مكوناته يقدم لنا معرفة ببنيته . ويفصل بين السمات الأساسية والسطحية فهو عملية اكتشاف لا تحصيل حاصل ، يكشف عن الصلات بين الأجزاء داخل الكل ، وعن التنوع في الوحدة »[٨٢] .

نرى مما تقدم أن إبراهيم فتحي ينقد التحليل الوضعي لأنه صوري ، وعليه يقدم لنا فهماً آخر للتحليل يمكن أن نصفه بأنه مضموني . والواقع أن ابراهيم فتحي لم يفصل الكلام على التحليل لنتبين ماهيته بوضوح وتفصيل أكثر مما سبق .

والآن نأتي إلى عاطف أحمد . في البدء يحسن بنا أن نعرف ما هي الفلسفة من وجهة

---

(٧٨) المصدر نفسه ، ص ١٧ ـ ١٨ .
(٧٩) المصدر نفسه ، ص ٨ .
(٨٠) المصدر نفسه ، ص ١٧ ـ ١٨ .
(٨١) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .
(٨٢) المصدر نفسه .

نظره . يؤكد أنها نوع من « النشاط الذي يستهدف تكوين تصور كلي للواقع »[٨٣] . وأكثر من ذلك ، فإن هذا الفهم للفلسفة ، كما يرى ، لا يخصه وحده . فكثير من المشتغلين بالبحث العلمي والفلسفي ، كما يقول ، يكادون يجمعون على ذلك الطابع العام للفلسفة . ومن تكرار القول أن نسجل هنا، أن فهمه للفلسفة يختلف كلياً عن ما تذهب إليه الوضعية المنطقية عند تعريفها للفلسفة . على أن ما يهمنا هنا هو موقفه من التحليل . يعتقد عاطف أحمد أن التحليل الوضعي فكرة واضحة الخطأ ، وذلك لأن ما يفهمه من التحليل الوضعي « هو ان خصائص الشكل تساوي المجموع الحسابي لخصائص عناصره مفردة . . . »[٨٤] . وإذا كان هذا ما يفهمه من التحليل الوضعي ، فإن تأكيده أن التحليل المنطقي على الطريقة الوضعية « لا يضيف جديداً ، لا إلى المعرفة ولا إلى الفهم العادي »[٨٥] ، يكون متسقاً مع فهمه . ولا حاجة إلى القول هنا أن التحليل المنطقي ليس على نحو ما يفهمه عاطف أحمد . وإذ يميز بين التحليل الوضعي والتحليل المنطقي الرياضي ، يتفق مع الذين يعتبرون التحليل المنطقي الرياضي أداة ضرورية في البحث مؤكداً أن « لا علاقة له بالاتجاه الوضعي اللغوي في الفلسفة لا من حيث الموضوع ولا من حيث المنهج »[٨٦] .

وهنا تجدر الاشارة إلى أن عبدالحميد صبره أكد خطأ الاعتقاد بتلازم المنطق الرياضي والفلسفة الوضعية الجديدة[٨٧] . يبقى أن نعرف أن عاطف أحمد عندما ينقد الوضعية المنطقية لأنها تحصر النشاط الفلسفي بكامله داخل نطاق اللغة وتقصر مهمته على تحليل عباراتها ، لا يجادل في أن اللغة باعتبارها وسيطاً للاتصال مطلوب أن تتوافر فيها خصائص عدة منها الدقة والوضوح . وأكثر من ذلك ، فإن عاطف أحمد يؤكد عدم صحة أن البحث المنطقي للغة يضع نهاية للفلسفة وأيضاً عدم صحة أن المباحث العلمية تستنفد مجال البحث الفلسفي .

فيما يتعلق بتقويم عبدالرحمن بدوي للوضعية المنطقية على وجه العموم والتحليل المنطقي على وجه الخصوص ، فإننا لم نجد لديه كلاماً مفصلاً ، لا بل نزيد في التحديد فنقول إن كلامه لا يشفي غليل الباحث في هذا الاتجاه . يعتقد ، باديء ذي بدء ، أن الفلسفة الميتافيزيقية[٨٨] ، والاتجاه المنطقي التحليلي المرتبط بنظرية المعرفة[٨٩] ، هما « التياران اللذان كانت العناية بهما من قبل المشتغلين بالفلسفة من العرب ، بل أقول ، دون تواضع زائف ، الذي كانت فيهما الأصالة في الانتاج أبرز مما كانت في أي تيار فلسفي آخر »[٩٠] . ومما يلفت النظر أن هذه الاشادة

---

(٨٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .

(٨٤) المصدر نفسه ، ص ٧٣ .

(٨٥) المصدر نفسه ، ص ٩٣ .

(٨٦) المصدر نفسه ، ص ٩١ .

(٨٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .

(٨٨) هكذا يسمي الوجودية التي يتبناها .

(٨٩) يتبنى هذا الاتجاه زكي نجيب محمود .

(٩٠) بدوي ، « ندوة الآداب : الأصالة في الفلسفة العربية المعاصرة ، » ص ٧٨ .

بالأصالة لديه وعند زكي نجيب محمود لا تمنعه من أن ينقد في مكان آخر قصر الوضعية المنطقية مهمة الفلسفة على التحليل نقداً لاذعاً . يقول : « رد الفلسفة إلى مجرد تحليل للألفاظ وتعريف لها هو أمر لا يستطيع أن يقربه أحد من الفلاسفة على طول تاريخها . ولا يمكن الفيلسوف أن ينزل بمهمة الفلسفة إلى هذا الدور التافه الطفيلي »[٩١] . ويزيد في التصدي مؤكداً أن الوضعيين المناطقة ، عندما وصلوا إلى درجة انكار أية مهمة أخرى للفلسفة مدعين أن تحليل اللغة كاف للجواب عن المشاكل الفلسفية ، وقعوا في « مبالغات فجة »[٩٢] . وحري بالاشارة في هذا الصدد إلى أن عبدالرحمن بدوي يبلغ القمة في نقده الحاد ، عندما يؤكد أن « فلاسفة اكسفورد » لم يأتوا بشيء ذي بال في تحليلاتهم الفلسفية . « ماذا أقول ! بل هم يمثلون خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى ما فعله أسلافهم : مور وراسل وفتجنشتين »[٩٣] .

والسؤال الذي يلح على الذهن ، على ضوء ما تقدم ، هو : إذا كان قصر مهمة الفلسفة على التحليل يعني القيام بدور « تافه طفيلي » ، لا بل لا يمكن للفيلسوف أن ينزل بمهمة الفلسفة إلى ذلك ، فأين ، إذن ، الاصالة ، في الانتاج الوضعي المنطقي ، الذي شدد عليها عند حديثه عن أصالة الوجودية والوضعية المنطقية في الوطن العربي ؟

والأمر الذي يلفت النظر هو أن عبدالرحمن بدوي يؤكد أهمية التحليل في الوجودية ، ويرى أنه « تحليل عقلي منطقي صرف ، لا يلجأ فيه إلى خارج نطاق المنطق التقليدي الصوري المعروف ـ ثم التحليل الدقيق لمعاني الألفاظ والمصطلحات »[٩٤] . ولا أعلم ما هو الفارق بين المنطقين ، المنطق الذي أشار إليه عبدالرحمن بدوي ، والمنطق الذي تستخدمه الوضعية ، سوى أن منطق الوضعية رمزي ، فضلاً عن أنه اصطبغ بصبغة فلسفية معينة . أما عبدالرحمن بدوي فيؤكد أن التحليل الوجودي يختلف عن التحليل المنطقي الوضعي . ومرد الاختلاف إلى أن التحليل المنطقي الوضعي يرجع الأشياء إلى « لفظية وإلى مجرد تعريفات »[٩٥] .

وإذا كان عبدالرحمن بدوي يميز منطقه الوجودي من المنطق الوضعي ، فإن أحمد فؤاد الأهواني يرتكب خطأ المطابقة بين المنطق الوضعي والمنطق الرياضي . يقول في معرض كلامه على كتاب المنطق الوضعي تأليف زكي نجيب محمود إنه « أول كتاب كبير يخرج باللسان العربي عن المنطق الجديد الذي يسمى بأسماء كثيرة ، منها المنطق الوضعي ، ومنها الرياضي ، ومنها الرمزي »[٩٦] . وهذا يعني ، بعبارة أخرى ، أن الأهواني لم يميز بين المنطق الرياضي كأحد العلوم والمنطق الوضعي كاتجاه فلسفي . صحيح أن الوضعية المنطقية تستعين بالمنطق الرياضي وتستخدمه استخداماً

---

(٩١) عبدالرحمن بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة (الكويت : وكالة المطبوعات، ١٩٧٥)ص ١٩ .
(٩٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .
(٩٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٣ .
(٩٤) بدوي ، « ندوة الآداب : الأصالة في الفلسفة العربية المعاصرة ، » ص ٧٨ .
(٩٥) المصدر نفسه .
(٩٦) الأهواني ، ميزان الحق ، ص ٦٩ .

واسعاً ، غير أن ذلك لا يعني تلازمهما ، كما لا يعني أن المنطق الرياضي والمنطق الوضعي اسمان لمسمى واحد . والحق أن الأهواني أكد ، فيما بعد ، أن المنطق الوضعي تيار فلسفي حديث . يقول : « إنا لنحمد للمؤلف تبشيره بهذا الاتجاه الحديث ونقله إلى العربية ، حتى يطلع القراء على مختلف التيارات الفلسفية في الغرب »[97] .

والآن لنتساءل : هل المنطق الوضعي اسم آخر للمنطق الرياضي أو الرمزي أم أنه تيار فلسفي حديث ؟ أعتقد أن الأهواني قد أجاب على هذا السؤال .

وعندما ننتقل إلى توفيق الطويل ، نجد أنه يؤكد أن الوضعية المنطقية اتجاه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة ويستبعد قضاياها من مجال البحث . ومرد هذا الهدم إلى أن الوضعية المنطقية تقصر مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً . يقول الطويل : « الفلسفة عند اتباع الوضعية المنطقية هي مجرد تحليل منطقي للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها ، وليس وراء هذا التحليل شيء يمكن أن نسميه فلسفة ، إذ أن الفلسفة التقليدية ـ الميتافيزيقية ـ قد استبعدت من مجالات البحث . . »[98] . ولا بد من الاضافة ، بأن الوضعيين المناطقة بقصرهم مهمة الفلسفة على التحليل المنطقي « تجاهلوا الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة منذ أقدم العصور . . »[99] وهذه الوظيفة الاجتماعية تتمثل في « تخمير أفكار الحياة اليومية » على حد تعبيره . والواقع أن الطويل لا يكتفي بهذا القدر من النقد ، بل يصدر حكماً على الوضعية المنطقية يشبه إلى حد ما حكم بدوي . يقول الطويل : « ومن يمعن النظر في الموضوعات التي تعالجها الفلسفة التحليلية ، لا تهزه مناقشاتها التافهة التي لا تحمل ـ من الناحية الاجتماعية ، معنى . . . ! »[100] .

وهكذا يتفق بدوي والطويل على تفاهة الوضعية المنطقية ! ومما يستوقف نظر الباحث أن محمد ثابت الفندي لا يختلف كثيراً في تقييمه للوضعية المنطقية عن بدوي والطويل . فهو يصف الوضعية المنطقية بأنها تيار اللافلسفة ، ويستند في ذلك على رفضها الميتافيزيقا التي لم تتمكن من احلال فلسفة غير انتولوجية محلها رغم كل « المحاولات السطحية لمدى ربع قرن ؛ والأهم من ذلك ، أنه يعتبر الوضعية المنطقية مدرسة « مريضة حقودة » ، ويحمد الله أنه «شفى منهم الفلسفة»[101].
وعندما يعالج الفندي التحليل المنطقي ، يؤكد أن « تحليل » و « توضيح » قضايا العلم لا يمثل « اتجاهاً مستحدثاً عندهم لأول مرة » ، وذلك لأن الفلسفة كانت وستظل تحليلاً وتوضيحاً . غير أن التحليل والتوضيح لا ينبغي أن يستندا إلى « التجربة الحسية وحدها وإنما

---

(٩٧) المصدر نفسه ، ص ٧٠ .

(٩٨) توفيق الطويل ، **أسس الفلسفة** (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٨) ، ص ٣٤٩ .

(٩٩) المصدر نفسه ، ص ٢١١ .

(١٠٠) المصدر نفسه .

(١٠١) محمد ثابت الفندي ، **مع الفيلسوف** (بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٧٤) ، ص ٢٧٢ .

بالاستناد إلى كل قوى الانسان العارفة : إلى التجربة الباطنة ، إلى الحدس ، إلى العقل ، إلى الذوق ، إلى الضمير ، إلى الروح »[١٠٢] .

ومن الملاحظ أن الفندي ينقد أن تكتفي الفلسفة بـ « التحليل » و « التوضيح » ، وذلك لأن قصر الفلسفة على هذه المهمة يؤدي إلى اضمحلالها إلى حد أنها تصبح « طفيلية على العلم ولا سبب لوجودها إلا قيام العلم »[١٠٣] . والملفت للانتباه أن الفندي ، الذي يقر بأن « الفلسفة كانت وستظل تحليلاً وتوضيحاً » ، يعود ليؤكد أن العلم نفسه في غنى عن « توضيحات » الوضعية المنطقية . وجدير بالذكر في هذا السياق ، أن نقول إن هذا الاستغناء مرده إلى ادراك الفندي أن الوضعية المنطقية تهدف إلى « استبعاد الميتافيزيقا الانتولوجية التي أكدت وجود الله سبحانه ، وحدوث العالم وحرية الارادة وخلود النفس وكل القيم التي من أجلها عاش الانسان وجاهد ، وانتهى بهم الأمر إلى اعتبارها مرضاً لغوياً في العقل يجب الشفاء منه بالمنطق »[١٠٤] . وليس بخاف أن استخدام الوضعيين المناطقة للمنطق ولا سيما التحليل المنطقي على النحو الذي أثار حفيظة الفندي ، هو الذي أدى إلى أن تبدو الوضعية المنطقية ، بالنسبة إليه ، تجديداً للحاجة المنطقية العقيمة المعروفة عن العصور الوسطى من حيث التوسع في استعمال المنطق الصوري .

أما محمد علي أبو ريان فقد بلغ في نقده للوضعيين المناطقة حداً أدى به إلى أن يخلع عنهم صفة الفلاسفة ، وذلك لأنهم استسلموا لسلطان العلم ، وقبلوا أن يكونوا ذيلاً للتقدم العلمي ، فضلاً عن أنهم « لن يفيدوا العلم بشيء رغم شدة تقربهم إليه ، ذلك أن الفلسفة الحقة والتي يستفيد منها العلم ، هي التي تسبق التقدم العلمي فتقدم له الفروض المثمرة ، وترسم له طريق البحث بما ينتجه الفلاسفة من تصورات شاملة تصلح للربط بين ميادين البحث العلمي المختلفة . . »[١٠٥] .

ويلزمنا أن نعترف أن الفلسفة يمكن أن تكون « حقة » لا بالدور الذي تؤديه عندما تسبق العلم فقط ، بل والدور الذي تقوم به بعد كل تطور ملحوظ له كذلك . فالمهمة التي تضطلع بها لا تسبق العلم فحسب ، بل وتلحقه أيضاً . يبقى أن نقول إن ما يمكن استنتاجه مما قاله محمد علي أبو ريان هو أنه لا يرى فائدة في أن تحلل الفلسفة العلم تحليلاً منطقياً ، وذلك لأن هذه المهمة تجعل الفلسفة تابعة للعلم . والمهم في هذا الموضوع أنه يؤكد أن التحليل المنطقي استهوى الوضعيين المناطقة « فأغرقوا فيه حتى عصفوا بحقيقة الموجودات وتوهموا أن اللفظ وحده يمكن أن يجعل سمة الوجود الواقعي . . »[١٠٦] .

إن البدء بالفكر نزولاً إلى اللغة وليس العكس ـ كما يفعل الوضعيون المناطقة ـ هو

---

(١٠٢) المصدر نفسه .
(١٠٣) المصدر نفسه .
(١٠٤) المصدر نفسه .
(١٠٥) محمد علي أبو ريان ، الفلسفة ومباحثها (الاسكندرية : دار المعارف ، ١٩٦٧) ، ص ١٧٠ .
(١٠٦) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .

الطريق الصحيح إذا أريد « اعادة النظر بطريقة شاملة في معارفنا بطريقة نقدية محصة كما يفعل الوضعيون المنطقيون »[١٠٧] .

ومن الملاحظ ، علاوة على ما تقدم ، أن محمد أبو ريده لا تختلف كثيراً آراؤه في الوضعية المنطقية عن آراء ع . بدوي وت.الطويل وم . ث . الفندي وم . ع . أبو ريان . فهو يجزم بأن « موقف الفلسفة الوضعية المنطقية فاسد إلى حد السخف »[١٠٨] . ويبرر أبو ريده حكمه هذا بأنها تضيق نطاق المعرفة إلى أقصى حد ، وتسد الطريق على المعرفة ، ولا تؤدي إلاّ إلى معرفة ناقصة . نتيجة لذلك ينتهي أبو ريده إلى أن الوضعية المنطقية بحث عقيم « مضر بالعلم والفلسفة على السواء . . »[١٠٩]. ويزيد في تحديد موقفه السلبي من الوضعية المنطقية متعجباً من أولئك الذين تشتغل عقولهم بهذه الفلسفة ، وذلك لأن الباحث مهما حاول أن يجد ثمرة للوضعية المنطقية سواء فيما يتعلق بزيادة المعرفة النظرية أو العلمية ، فإنه لا يظفر بطائل . والحقيقة أن أبو ريده ، بالرغم من انتقاداته الشديدة للوضعية ، لا ينكر أهمية التحليل المنطقي ، لا بل يؤكد أنه لا بد منه لإقامة بناء معرفة صحيحة ، فضلاً عن أنه معروف منذ نشأة الفلسفة . ويدلل على أهمية التحليل المنطقي مؤكداً أن « نقد الألفاظ المستعملة في العلوم والفلسفة بقصد توضيح مفهومها وإزالة اللبس والغموض واستبعاد ما ليس له دلالة محددة أمام الحس وأمام العقل منهج سليم »[١١٠] . غير أن هذا التدليل على أهمية التحليل المنطقي ، لا يحول دون أن يخلص أبو ريده إلى نتيجة مفادها أن الوضعية المنطقية محاولة جديدة لهدم الفلسفة المثالية ، وهدم الميتافيزيقية بقصد غير صريح وهو « محاربة الايمان بوجود الله وبكل ما يتجاوز عالم الحس »[١١١] .

تبين مما أسلفنا أن أبو ريده لا يسدد سهامه إلى التحليل المنطقي ذاته ، إنما إلى ما يمكن أن يؤدي إليه استعماله على يد الوضعيين المناطقة من زعزعة للمعتقدات التي يتبناها أبو ريده .

فإذا انتقلنا إلى فؤاد زكريا ، رأينا أنه يؤكد بوضوح موقفه من الوضعية المنطقية قائلاً :

« لم أكن في وقت من الأوقات من أنصار هذا المذهب . . »[١١٢] . ويزيد موقفه تحديداً فينقد « النزعة العلمية المتطرفة » للوضعية المنطقية ، لأنها تجعل نظرية المعرفة مجرد نقد للعلم ، مقيد بحدود اللغة وبالمظاهر الخارجية لتجارب الانسان . وعندما نتخلى عن هذه النزعة ، فإن أفقاً جديداً يتجلى لنا . وفي هذا الأفق الجديد يتسع نطاق المعاني التي تتناولها الفلسفة فيشمل

---

(١٠٧) المصدر نفسه .

(١٠٨) محمد عبدالهادي أبو ريدة ، **مبادىء الفلسفة والأخلاق** (الكويت : وزارة التربية ، ١٩٦٩) ، ص ١٧٧ ـ ١٧٨ .

(١٠٩) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .

(١١٠) المصدر نفسه .

(١١١) المصدر نفسه ، ص ١٧٧ .

(١١٢) ريشنباخ ، **نشأة الفلسفة العلمية** ، ص ١٥ .

التجارب « الداخلية » التي تنقلها الينا نظم رمزية أخرى غير اللغة . وعندما نتحرر من أسار اللغة وشروط صحة التفكير المرتبط بالصبغة اللغوية ، يتسع نطاق حياتنا الروحية ذاتها إلى حد لم يطرأ ببالنا من قبل(١١٣) .

ومن الجدير بالذكر أن فؤاد زكريا لا يقصر نقده على ما تقدم ، بل يضيف إليه مؤكداً أن استرشاد الوضعية المنطقية ، على الدوام ، بنتائج العلم ، يؤدي إلى وقوف الفلسفة موقف الانتظار أمام العلم . والأخطر من ذلك أنه « يؤدي إلى القضاء على الفلسفة ، على الرغم من أن الغرض منه هو ارساؤها على دعائم أمتن من تلك التي ارتكزت عليها المذاهب التأملية التقليدية»(١١٤) . وإذا افترضنا ، كما يقول فؤاد زكريا ، أن الفلسفة قامت بتطبيق البرنامج الذي يقترحه ريشنباخ ، فإنه لمؤكد أن ما ستأتي به الفلسفة لن يكون « حلولاً » لمشكلاتها ، بل سيكون تفنيناً وصياغة فلسفية لبعض النتائج العلمية ، « وهي مهمة تترك الفلسفة في مركز ثانوي على الدوام ، ولا تدع لها أية فرصة للمبادرة الخلاقة »(١١٥) .

ونلاحظ أن نقد فؤاد زكريا للوضعية المنطقية يبلغ أوجه . عندما يدافع عن ضرورة الميتافيزيقيا التي تعمل هذه الفلسفة على اخراجها من نطاق عالم المعنى بسرعة وسهولة تجعله لا يقر بهذا الاجراء . وفي معرض كلامه على الميتافيزيقا يؤكد « أنه من العسير على الانسان أن يرى ميداناً كاملاً ـ هو في الوقت ذاته واحد من أقدم ميادين الفكر البشري ـ يستبعد بهذه السرعة وهذه السهولة ، من مجال ماله معنى من نواتج الذهن الانساني »(١١٦) . ويبين فؤاد زكريا « أن دلالة الميتافيزيقا تكمن في أن العقل البشري يسعى إلى ملء حياته بمعاني لا يستمد جميعها من العلم . ويبرر هذا السعي بأن من صفات العقل البشري ألا يترك مجالاً للتجربة دون أن يضفي عليه معنى ، وهو لا يقبل أن يترك « فراغات » خالية من الدلالة في عالمه . . هذه هي طبيعته ، وعلى هذا فطر . . . »(١١٧) .

ومما يجدر ذكره أن نقد فؤاد زكريا للوضعية المنطقية لم يمنعه من الاعتراف بأنه تأثر بها(١١٨) . ومن البيّن أن هذا التأثر كان على نحو دفعه إلى أن يثني على تعليم زكي نجيب محمود . فقد ذكر أن الأخير علمنا « كيف نتخلص من خرافات عديدة فعلاً ، أي أنه أيقظنا من سباتنا الدوغماطيقي أو التوكيدي أو القطعي على حد تعبيره »(١١٩) . وتأسيساً على ذلك ، فإن الوضعية المنطقية

---

(١١٣) زكريا ، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، ص ٤٢٢ .

(١١٤) ريشنباخ ، المصدر نفسه ، ص ٨٩ .

(١١٥) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(١١٦) زكريا ، المصدر نفسه ، ص ٤١٨ .

(١١٧) المصدر نفسه ، ص ٤١٩ .

(١١٨) لاحظ محمود أمين العالم تأثر فؤاد زكريا بالوضعية المحدثة . فقد قال في معرض كلامه على أحد كتبه ما يلي : « وقد نجد في الكتاب بعض التأثر باتجاهات وضعية حديثة » . أنظر : محمود أمين العالم ، **الانسان . . . موقف** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، [١٩٧٢]) ، ص ١٥١ .

(١١٩) بدوي ، « ندوة الأداب : الأصالة في الفلسفة العربية المعاصرة ، » ص ٧٩ .

« تأتينا بسلاح مفيد جداً في استبعاد الخرافات »[120] . والملفت للنظر أن فؤاد زكريا يرى تأجيل استعمال هذا السلاح ، مع أنه أيقظه من سباته الدوغماطيقي . وسبب التأجيل يكمن في أن الظروف الحاضرة التي تمر بها الفلسفة في الوطن العربي تحتم الحاجة إلى شيء من هذه الخرافات لكي نمر في الطريق الذي مر فيه التطور الفلسفي . والخرافات ـ كما يفهمها فؤاد زكريا ـ هي تلك الشطحات التي يعدها الوضعيون المنطقيون أموراً يجب استبعادها من البداية . فهذه الشطحات لازمة حتى لو كانت أسباب استبعادها قوية .

إذن الوضعية المنطقية تأتينا بسلاح مفيد جداً يمكن أن يخلصنا من الخرافات . ولكن من الضروري عدم استعمال هذا السلاح ، لا بل يجب فتح المجال للشطحات الفلسفية « الخرافات » التي ظهرت عند أفلاطون (٣٤٧ ق. م) وأرسطو (٣٢٢ ق. م) وديكارت (١٦٥٠ م) وكانط (١٨٠٤ م) وغيرهم وغيرهم ، ثم بعد هذا ، « وليس قبل هذا ، من الممكن أن يكون هناك مكان سليم لمذهب يقول مثلاً بتحديد المعاني الدقيقة للألفاظ »[121] .

موجز ما استخلصه من كلام فؤاد زكريا هو أن الوضعية المنطقية مفيدة جداً ، غير أن الظروف ليست مناسبة . ويبدو أن أهم اعتراض لفؤاد زكريا على الوضعية المنطقية أنها متطرفة في « نزعتها العلمية » . وفي اعتقادي أن تطهيرها من هذا التطرف يفضي بفؤاد زكريا إلى قبولها كأداة مفيدة جداً في القضاء على الخرافات . وأظن أن تأجيل استعمال سلاحها المفيد جداً مرده إلى « تطرفها » من جهة ، وعدم وجود مناخ فلسفي معتدل من جهة أخرى .

وعندما نأتي إلى محمد الجابري ، فإننا نجد أنه ناقد للوضعية في صورها المختلفة ، ولكن دونما تفصيل . المهم في الأمر هو أن لديه ما يفيد في تحديد موقفه . فإذا أخذنا التحليل المنطقي للمفاهيم والفروض والنظريات التي يستعملها العلم ، كما تفهمه وتمارسه الوضعية المنطقية ، فإننا نجد أنه « تحليل صوري بحت ، يستهدف استخلاص الهيكل المنطقي « للغة العلم »[122] . يضاف إلى ذلك أن الوضعية المنطقية إذ تقصر الفلسفة على تحليل لغة العلوم تحليلاً منطقياً صارماً ، « تنفي نفياً قاطعاً ، امكان قيام الفلسفة للعلوم » يكون هدفها تشييد نظرية ، أو فلسفة في الطبيعة والكون والانسان ، أو على الأقل تعتبر مثل هذه الطريقة جملة آراء وأفكار لا تصمد أمام معول « التحليل المنطقي الصارم »[123] .

لم يقف الجابري عند التحليل المنطقي ، بل تخطاه مؤكداً أن الميتافيزيقا منطلق الوضعية المنطقية وهدفها ورغبتها في آن واحد . وهنا ينبه الجابري إلى أن رفض الميتافيزيقا أو قبولها هو

---

(١٢٠) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ٧٩ .

(١٢٢) محمد عابد الجابري ، **مدخل إلى فلسفة العلوم** ، ٢ ج (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٢) ، ص ٢٤ .

(١٢٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

« موقف فلسفي ، وليس موقفاً علمياً » . ويبلغ نقده للوضعية المنطقية منتهاه ، عندما يؤكد أن اهمال ما لا يمكن التحقق منه بالتجربة بدعوى مطاردة الأفكار الميتافيزيقية يمكن أن يؤدي إلى توقف العلم بتوقف الاكتشاف الذي لا بد فيه من ابداعات الخيال والعقل .

نصل الآن إلى ماجد فخري . يؤكد ، بادىء ذي بدء ، أن الوضعية المنطقية لم يكن بد من بروزها بين ظهرانينا في منتصف القرن العشرين ، بعد أن ملأت سمع العالم وبصره في الغرب . ويأخذ ماجد فخري على دعاتها العرب ما يأخذه على دعاتها الغربيين ، وهو أن الوضعيين المناطقة إذ يدعون إلى ضرب الفلسفة على غرار العلم « يكادون ينتهون إلى ما لا مفر منه منطقياً من الغاء الفلسفة »[١٢٤] .

ومن الظاهر أن ماجد فخري يقر أهمية التحليل المنطقي ويعتبره أمراً جليلاً . لكن هذه المهمة لوحدها لا تبرر قيام الفلسفة . فالعالم نفسه يمكن أن يؤديها ، ذلك لأن توضيح « العبارات والرموز والأحكام العلمية والرياضية » « ليس بالعبء الذي لا يستطيع العالم الحصيف أن ينهض به ، دون مؤازرة الفيلسوف »[١٢٥] . ماذا نفهم من هذا القول ؟

نفهم منه أن الوضعي المنطقي وماجد فخري يقفان على طرفي نقيض . ذلك لأن التحليل المنطقي ، من وجهة نظر الوضعية المنطقية ، مهمة ينبغي أن يضطلع بها الفيلسوف لا العالم . وأرى أن العالم يستطيع أن يقوم بهذا الدور شريطة أن يتعلم المنطق . وعندئذ يتجاوز حدود علمه واختصاصه . ويبدو أن ماجد فخري أراد أن يقول إن التحليل المنطقي ليس مما يستدعي تبرير ظهور فلسفة جديدة . فهو نشاط يمكن أن يمارسه العالم ، وبالتالي لا ضرورة للوضعية المنطقية .

والحق أن القارىء لأحد كتب ماجد فخري سيتحقق من أن فهمه للفلسفة ، الذي قاده إلى ما ذكرناه ، يختلف بصورة جوهرية عن فهم الوضعية المنطقية لها . فهو يعتقد « أن التجربة الفلسفية تجربة « انسانية » ، موضوعها هذا الكائن اللغز ، ومدارها شؤونه وشجونه التي لا حصر لها »[١٢٦] .

ولكي تكتمل الصورة ينبغي أن نشير كذلك إلى أن ماجد فخري يعتقد أن فئة من الجامعيين زعمت أن الدين خرافة . وقد استند البعض منها في ذلك على الوضعية المنطقية . والواقع أن ماجد فخري لا يوافق على ذلك تمام الموافقة . زبدة كلامه في هذا الموضوع : أن زكي نجيب محمود كان قد عالج في كتابه « خرافة الميتافيزيقا » مسائل الميتافيزيقا المجردة « على أسس جديدة ، قد يلزم عنها انكار وجود الله وقد لا يلزم . . . »[١٢٧] .

---

(١٢٤) ماجد فخري ، **دراسات في الفكر العربي** (بيروت : دار النهار ، ١٩٧٠) ، ص ٢٤٢ .
(١٢٥) المصدر نفسه ، ص ٢٤٢ .
(١٢٦) ماجد فخري ، **أبعاد التجربة الفلسفية** (بيروت : دار النهار ، ١٩٨٠) ، ص ١٤ ـ ١٥ .
(١٢٧) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ .

وهكذا قد يترتب على الوضعية المنطقية الالحاد وقد لا يترتب عليها ذلك . إذن الوضعية المنطقية لا تقود بالضرورة إلى انكار وجود الخالق ، كما تصور بعض الباحثين العرب من المشتغلين بالفلسفة وغيرها من العلوم .

والآن نصل إلى طيب تيزيني . يعتقد تيزيني أن الوضعيين الجدد يشكلون عقبة ليس فقط في طريق تطور الفلسفة ، إنما في طريق تطور العلم أيضاً . ويظهر ، عندما يتكلم على أن المناطقة الوضعيين يرجعون الفلسفة إلى التحليل المنطقي للغة ، إنه يرى في « حال كهذه ينبغي على العالم أن لا يتعدى في عمله العلمي مرحلة تسجيل ما يسمونه بالمعطيات المحسوسة والتعبير عنها باللغة المنطقية . . »[١٢٨] . والحقيقة أن هذه المهمة ، أي التحليل المنطقي للغة ، ليست ـ من وجهة نظر الوضعيين الجدد ـ مما يستطيع أن يضطلع بها العالم . فهي مهمة تقع مسؤولية القيام بها على الفيلسوف وحده . ولا أدري كيف تصور تيزيني أن العالم هو الذي يقوم بالتعبير عما توصل إليه باللغة المنطقية . في اعتقادي أن العالم لو استعمل اللغة المنطقية ، لما كانت هناك حاجة إلى قيام الفلاسفة بالتحليل المنطقي .

أما زكريا إبراهيم فقد عالج الوضعية المنطقية بشيء من التفصيل ، واتخذ من مبادئها مواقف محددة ، حاول من خلالها أن يبين محاسنها ومساوئها .

يؤكد زكريا ابراهيم ، بادىء ذي بدء ، أن الحاجة أصبحت ماسة إلى التشديد على أهمية « التفكير المنهجي » وتأكيد دور « التحليل المنطقي » في كل دراسة علمية جادة . وهذه المهمة تقع أولاً وبالذات ، كما يقول ، على عاتق أساتذة الفلسفة والمنطق في الجامعات العربية . وأعتقد أن تأكيده أهمية التحليل المنطقي سوّغ له القول بأن « من محاسن هذه النظرة الجديدة للوضعية المنطقية إلى الفلسفة أنها تجنب التفكير الفلسفي أسباب الغموض ، وتدعو الفلاسفة إلى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم ، فضلاً عن أنها تحاول تخليص العقل من أشباه المشكلات »[١٢٩] . والجدير بالذكر أن زكريا إبراهيم لا يقف عند الثناء على الوضعية المنطقية بصورة عامة ، بل يضرب أمثلة ليدلل على محاسنها ، ويخص بالذكر رودلف كارناب Ruduif Camap (١٨٩١ ـ ٠٠٠) والفرد آير Alfred Ayer (١٩١٠ ـ ٠٠٠) . فمن محاسن فلسفة كارناب ، كما يقول ، إنها أرادت أن تجنب الفكر الفلسفي أسباب الغموض وأن تدعو الفلاسفة إلى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم . وما يقوله في كارناب ، يعود ليقوله في آير . فهو يرى أنّ آير راح يواجه مشكلات الفلسفة التقليدية بسلاح « التحليل المنطقي » ، آملاً من وراء ذلك بلوغ أقصى درجة ممكنة من « الوضوح » . ويعتقد زكريا إبراهيم أن آير نجح في تحقيق هذا الأمل . فإذا « أمعنا النظر

---

(١٢٨) طيب تيزيني ، حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث : الوطن العربي نموذجاً (دمشق : دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٣) ، ص ٣٠٥ .

(١٢٩) زكريا إبراهيم ، مشكلة الفلسفة ، مشكلات فلسفية ، ٤ ، طبعة مزيدة ومنقحة (القاهرة : دار العلم ، ١٩٦٢) ، ص ٧٦ .

إلى الطريقة التي عالج بها آير بعض مشكلات الفلسفة التقليدية ، فإننا لن نملك سوى الاعتراف له بالدقة المنطقية الصارمة والحرص الشديد على التزام الوضوح »[١٣٠] .

ومن المؤكد ، بالنسبة إلى زكريا إبراهيم ، أن نجاح آير في تحليله المنطقي لبعض مشكلات الفلسفة التقليدية هو الذي أدى إلى اتفاقه مع ما قاله راسل في آير . « قال عنه راسل، بحق ـ إنه داعية من دعاة التفكير الواضح ، حتى في أعقد المشكلات وأشدها عسراً »[١٣١] .

بيد أن زكريا ابراهيم لا يقف عند محاسن الوضعية المنطقية ، بل يتعدى ذلك ليكشف النقاب عن مساوئها .

والسؤال الآن : ما هي مساوىء الوضعية المنطقية من وجهة نظره ؟

تظهر مساوىء الوضعية المنطقية بجلاء ، عندما تحصر الفلسفة كلها في نطاق التحليل المنطقي . ذلك لأنها بهذا الفهم لمهمة الفلسفة « إنما تقضي على خصوبة الفكر البشري ، وتنتهي في خاتمة المطاف إلى قتل الفلسفة نفسها »[١٣٢] .

ويزيد زكريا إبراهيم في شدة النقد فيؤكد أنه مهما اعترفنا بأهمية التحليل ، فإننا لا نستطيع أن نجبر الفكر البشري على الوقوف عند هذه التحديدات اللفظية والتحليلات المنطقية . ذلك لأن الفكر البشري في حاجة إلى فهم العلاقة القائمة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة ، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى . فليس ثمة مسوغ لحرمان العقل الانساني من التفكير في طبيعة العالم والدلالة الموضوعية للمعرفة البشرية ، والصلة بين الفكر والواقع .

نتيجة لكل ذلك ينتهي زكريا ابراهيم إلى الاتفاق مع نقد موريس كوزنفورث[١٣٣] للوضعية المنطقية ، والذي يتلخص في أنها تحرم التفكير الفلسفي من كل مضمونه ، وتستبدل « بقضايا الفلسفة الحيوية الهامة ، برنامجاً هزيلاً لا يؤدي إلا إلى اجداب الفكر »[١٣٤] .

إن التجربة البشرية ، كما يرى زكريا إبراهيم ، أوسع بكثير من أن تحصر في نطاق التحليل المنطقي . زد على ذلك أن المعرفة البشرية لا يجوز أن تبقى في حدود ضيقة . وتأسيساً على ذلك بقيت الوضعية المنطقية عاجزة عن فهم « الموقف الفني » وادراك « الدلالة الجمالية » ، وذلك لأنها « وقفت عند حدود التحليل المنطقي للتعبيرات الفنية دون أن تتخطى الدلالة

---

(١٣٠) إبراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص ٣٣٢ .

(١٣١) المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ .

(١٣٢) إبراهيم ، مشكلة الفلسفة ، ص ٧٦ .

(١٣٣) أنظر : موريس كوزنفورث ، العلم يعارض المثالية . والجدير بالذكر أن توفيق الطويل أيضاً يعتمد في نقده للوضعية المنطقية ، في بعض الأحايين ، على هذا الكتاب .

(١٣٤) إبراهيم ، المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

اللغوية والعلاقات المنطقية من أجل النفاذ إلى طبيعة الظاهرة الجمالية بوصفها دلالة جمالية من نوع خاص »[135] .

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن زكريا إبراهيم لا يكتفي بنقد تطبيق التحليل المنطقي على الظاهرة الجمالية ، بل يوسع هذا النقد ليشمل تطبيقه على التعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية أيضاً . ويعتمد في نقده على أن هذه التعبيرات « دلالات حية تنطوي على شحنات وجدانية وحضارية تعدو شتى العلاقات المنطقية »[136] .

وأخيراً ، فإن زكريا إبراهيم يخلص إلى أن الوضعية المنطقية لا يمكن أن تكون « تجريبية » و« منطقية » معاً . وقد أكد بصراحة أن الوضعية المنطقية اما أن تكون « تجريبية » أو « منطقية » . ذلك لأن « التجريبية » و« المنطقية » مركبان مختلفان للمعرفة . وآخر الذين طرقوا الوضعية المنطقية في قائمتنا هو المفكر محمد باقر الصدر[137] .

تجدر الاشارة ، بادىء ذي بدء ، إلى أن المفكر الصدر ينقد المذهب التجريبي على وجه العموم والوضعية المنطقية على وجه الخصوص ، من وجهة نظر مذهبه العقلي وفلسفته الآلهية . واستناداً إلى مذهبه ، يؤكد أن « المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامة هو المعارف العقلية الضرورية »[138] . ويترتب على ذلك ـ إذا أخذنا بمقياسه ـ أن يصبح ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحس والتجربة ، لأنه يجهز الفكر البشري بطاقات تتناول ما وراء المادة من حقائق وقضايا ويحقق للميتافيزيقا والفلسفة العلمية امكان المعرفة . ويزيد الصدر في التحديد ، فيقول إن المذهب العقلي لا يتجاهل دور التجربة الجبّار في العلوم والمعارف البشرية ، إلا إنه يعود ليؤكد أن التجربة البشرية بصورة عامة « لا تشق الطريق إلى نتائج وحقائق إلا على ضوء معلومات عقلية سابقة »[139] . وأكثر من ذلك ، فإن هذه المعارف العقلية لا تخضع للتجربة ، بل يؤمن العقل بها ايماناً مباشراً .

ومن الملاحظ أن المفكر الصدر يوافق الوضعية المنطقية على فهمها لطبيعة الرياضيات ، مع أنه لا يظهر موافقته بصورة مباشرة . فالرياضيات تمتاز ، من وجهة نظره ، على قضايا العلم الطبيعي بصفة الضرورة واليقين المطلق . وهنا يبين أن الطابع العقلي الصارم هو « سر الضرورة واليقين المطلق في تلك الحقائق الرياضية »[140] .

---

(١٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٥٠ .

(١٣٦) المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ .

(١٣٧) لم يعالج التحليل المنطقي في ما قرأنا له من كتب .

(١٣٨) محمد باقر الصدر ، فلسفتنا : دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الاسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية) ، طبعة مزيدة ومنقحة (بيروت : منشورات عويدات ، ١٩٦٢) .

(١٣٩) المصدر نفسه ، ص ٧٢ .

(١٤٠) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .

يتبين مما سبق أن نقد المفكر الصدر للوضعية المنطقية قائم على أساس عقلي وقبلي . فهو لا يعترف بأن الحواس هي الأدوات الأولى والأساسية التي يستعملها الانسان في بلوغ المعرفة . وبناء على ذلك ، فإن التجربة ، بالنسبة إليه ، لا يمكن إلا أن تؤدي دوراً ثانوياً تابعاً للمعارف التي نجدها لدى الانسان . فعلى ضوء هذه المعارف تقاس ، على حد تعبيره ، « صحة كل فكرة وخطأها » .

وأخيراً ، فإن المفكر الصدر يخلص إلى زبدة كلامه بالتأكيد أن « المذهب العقلي هو وحده المذهب الذي يستطيع أن يحل مشكلة تعليل المعرفة ويضع لها مقاييسها ومبادئها الأولية »[١٤١] .

بعد هذا العرض والمناقشة لبعض الآراء التي سبق ذكرها أحسب أنني أستطيع أن أخلص إلى الآتي :

الوضعية المحدثة نوع من المثالية الذاتية[١٤٢] التي تضرب بجذورها في فلسفة جورج بيركلي (١٧٥٣) وديفيد هيوم (١٧٧٦) . ومما يلاحظ أن هذا التصنيف لها لم يفت بعض الباحثين . بيد أن الذي يحتم علينا تأكيد ذلك هو اعتبار البعض لها فلسفة مادية . ولعل الذي أوقعهم في هذا التصنيف هو أن تصريحات الوضعيين المناطقة المعادية للفلسفة امتزجت في بعض الاحايين بتنازلات لا ارادية أمام الفلسفة المادية ، فضلاً عن تعويلهم على المعطى حسياً ، الأمر الذي يدلل على عدم تماسك فلسفتهم من الناحية المنطقية .

هذا التصنيف للوضعية المحدثة يسمح لنا بالانتقال إلى التشديد على أنها ليست فلسفة حيادية كما طرحت نفسها وكما تصورها البعض من المشتغلين بالفلسفة . فهي لا تمثل منطقاً « نقياً » ، بل عملت على استخدام التحليل المنطقي للبرهنة على فلسفتها الوضعية . ومما يجدر

---

(١٤١) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

(١٤٢) تمثل الوضعية المحدثة نسقاً من النظرات اللاأدرية والمثالية ـ الذاتية التي هي تكرار وتعميق لوضعية نهاية القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين ، ولاسيما النقدية التجريبية عند افيناريوس وماخ . ومن المعلوم أنها بعثت مزاعم الماخيين القائمة على الارتفاع « فوق » الصراع في الفلسفة بين المادية من جهة والمثالية من جهة أخرى ، مع أن مضمونها موجه في المقام الأول ضد المادية كمذهب فلسفي .

ومما يثبت مثاليتها الذاتية أن الوضعية المحدثة حاولت إحالة المعرفة إلى الاستقبال ذاته كما هو ، بحيث أصبحت الوقائع ، الأحداث ، والمعطيات الحسية بالنسبة إليها تمثل نقطة الانطلاق في أي معرفة يمكن أن توجد في مجال وعي الذات . وبعبارة أخرى ، فقد اكتفت بأن اعتبرت المعطيات الحسية مادة المعرفة والواقع الوحيد . وإضافة إلى ما تقدم ، نجد أن الوضعيين المحدثين قد طابقوا بين « الواقعة الموضوعية » و « الواقعة العلمية » . ومما يعزز وجهة نظرهم « التطابقية » أنهم يعتبرون الموضوع من جهة ، والنظرية التي تفسر الموضوع من جهة أخرى ، الشيء نفسه . ولا يخفى أن البعض منهم وأخص بالذكر آير ، قد حاول عدم الوقوع في المثالية الذاتية . فعند قراءة بعض كتاباته ، نجد أنه يخلق وهماً لدى القارىء مؤداه أنه يعتقد بوجود العالم الخارجي على غرار المادي . والحق أن معظم الوضعيين المحدثين يتبنى الموقف الذي يرى أن السؤال عن وجود أو عدم وجود العالم الخارجي سؤال مجرد من المعنى العلمي . بناء على ما تقدم أرى ـ وهذا ليس رأياً فريداً من نوعه ـ أن الوضعية المحدثة فلسفة مثالية ذاتية .

ذكره هنا بشأن التحليل المنطقي أن غوتفريد ليبنتز Gottfried Leibniz (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) هو أول فيلسوف صاغ تعليماً واسعاً حوله . وقد فهمه على نحو شكلي خالص ، وعلى أنه تحصيل حاصل ، وتحويل للمعرفة إلى لغة منطقية أكثر دقة . والمهم في الأمر أنه اعتبر أن المساجلات في الفلسفة لن تختفي والشيع فيها لن تزول طالما أن الفلاسفة لم يتسلحوا بمناهج التحليل المنطقي الصارمة . ومع أن ليبنتز كان بعيداً عن فكرة احالة الفلسفة إلى نشاط تحليلي منطقي صوري ، إلا أن الوضعيين المحدثين معجبون جداً به . ومن المؤكد أن فكرة ليبنتز عن المنطق كـ « علم العلوم » والذي يسمح بتوحيد كل المعرفة عزيزة لديهم .

وإذا كان ليبنتز هو أول فيلسوف قدّم تعليلاً واسعاً حول التحليل المنطقي ، فإن الكانطيين المحدثين (أنصار مدرسة ماربورغ) أكدوا كذلك أن الفلسفة ينبغي أن تحال إلى منطق للعلم ، كما أن الفلاسفة برينتانو Brentano (١٨٣٨ ـ ١٩١٧) ومينونغ ـ Meinong (١٨٥٣ ـ ١٩٢٠) وتفاردوفسكي Twardowski (١٨٦٦ ـ ١٩٢٠) وغيرهم حاولوا استخدام منهج التحليل المنطقي في البحث الفلسفي . غير أن التحليل المنطقي لم يحقق تطوراً ملحوظاً ولم يستخدم بصورة واسعة نسبية إلا في نهاية القرن التاسع عشر ، ومطلع القرن العشرين . وكان الفضل في ذلك جوزيئية بيانو ـ Peano (١٨٥٨ ـ ١٩٣٢) ، غيورغ كونتور Georg Cantor (١٨٤٥ ـ ١٩١٨) ، جوتلوب فريجه ـ Frege (١٨٤٨ ـ ١٩٢٥) ، برتراند راسل ـ Bertrand Russell (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) وغيرهم . ومما يستحق التنويه أن التحليل المنطقي ظهر كبحث ميتاعلمي . فمهمة التحليل لا تتمثل ، في البحث في الأشياء ذاتها ، ولا تهدف إلى بلوغ حقائق جديدة ، إنما تكمن مهمته في ضبط وتوضيح معاني الكلمات والعبارات التي تتألف منها المعرفة . وتتحقق هذه المهمة بواسطة التحويل المناسب ، إعادة صوغ القضايا الأقل وضوحاً لتصبح قضايا أكثر وضوحاً .

إن التحليل المنطقي يمكن تفسيره بأنه عملية تبديل تعاريف بتعاريف أكثر دقة ، أي يجري تبديل المفهوم غير المحدد بدقة كافية بمفهوم أكثر صرامة ودقة .

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن التحليل المنطقي الذي يقول به الوضعيون المحدثون يصطبغ بصبغة فلسفية معينة . فلقد جعلوا التحليل المنطقي ـ الذي أضيف إليه فيما بعد مبدأ التحقق ـ المعيار الذي يستندون عليه في تحديد ما هو ميتافيزيقي . وللزيادة في التوضيح نقول إن الوضعيين المحدثين ميزوا في برنامجهم بين وظيفتين للتحليل احداهما سلبية والأخرى ايجابية . وتكمن الوظيفة السلبية في التخلص من « العبارات الزائفة الميتافيزيقية » في حين أن الوظيفة الايجابية للتحليل تتلخص في البحث في البناء المنطقي للمعرفة العلمية بهدف بيان مضمونها « المعطى بصورة مباشرة » ومثل هذا التحليل مدعو لأن يكون أداة في حل المسألة الكلاسيكية التي تتمثل في التحليل الامبيريقي للعلم .

إن الوضعية المحدثة إذ تتقدم بمبدأ « المعطى مباشرة » وإذ تعتبر « المعرفة الامبيريقية المباشرة » المعرفة الأصيلة الوحيدة عن العالم ، إنما ترى الهدف الغنوصيولوجي النهائي للتحليل

المنطقي في الكشف عن المضمون المعطى حسياً لعبارات ومفاهيم العلم .

وهكذا نجد أن تحليلهم المنطقي ليس بريئاً ، بل هدفه الصريح اجتثاث الميتافيزيقا . وهنا لا بد من الإشارة إلى أن أحد المختصين في هذا الاتجاه أكد أن الوضعيين المحدثين عندما يستعملون التحليل المنطقي كضبط وتوضيح ، فإنهم يفهمون التحليل على نحو خاص . « فالتوضيح ، من وجهة نظرهم ، يعني طرد ما هو فلسفي من المعرفة العلمية »[143] .

إن هذا الفهم الوضعي للتحليل يختلف عن التحليل في منطق القرن العشرين مع أنه تطور على أساس تأويل الأخير . فالمنطق الذي تشتغل به الوضعية المحدثة بوصفه « فلسفة جديدة » يختلف جوهرياً عن المنطق الرمزي . إن ما تفعله الوضعية المحدثة هو أنها تعتبر جهاز المنطق الرياضي أداة مثالية للنشاط التحليلي . وما يستحق التنويه في هذا الصدد أن الوضعيين المحدثين تصوروا الأمر كما تصوره راسل ، وذلك على النحو الآتي تقريباً :

بما أن تطور المنطق الرياضي حقق انجازات عظمى في دراسة أسس الرياضيات، فإن استخدامه من قبل الفلسفة كفيل بأن يحقق الانجازات ذاتها. وبناء عليه فإنهم يستخدمون طرائق المنطق الرياضي في تحليل المعرفة العلمية ، مع أن التحليل المنطقي المكتفي باستخدام جهاز المنطقي الرياضي فقط ، لا يستطيع أن يقدم لنا تصوراً شاملاً عن بناء المعرفة العلمية . ذلك لأن المنطق الرياضي لا يتصف بالشمولية . وهنا لا بد من التأكيد أن استخدام المنطق الرياضي في الدراسات المعرفية ـ النظرية ضروري ، كما أن التحليل المعرفي ـ النظري للمنطق الرياضي ذاته ضروري كذلك . فلا يمكن الاكتفاء باستخدام الجهاز الرياضي ـ المنطقي في حل القضايا الفلسفية والعلمية ، إذ لا بد أن يضاف إلى استخدامه البحث الفلسفي في هذا الجهاز النامي . ولا شك في أن الوضعية المحدثة محقة في توجيه الانتباه إلى ضرورة تحليل المفاهيم العلمية ، غير أنها لا تستطيع انجاز هذه المهمة ، ذلك لأنها لا توجه الفلسفة نحو البحث في الوظائف المعرفية للمفاهيم العلمية ، إنما تقوم بحصرها « في تصميم طرائق مختلفة لتنظيم الجهاز الرمزي والاصطلاحي للعلوم »[144] .

وهذا النقد لا يمكن له أن يقلل من شأن الانجازات الهامة التي حققها الوضعيون المحدثون . فمما لا ريب فيه أن جهودهم في معالجة التحليل المنطقي ذات دلالة هامة بالنسبة لمنطق وميتودولوجيا العلوم . فمن الثابت أن الوضعيين المحدثين حققوا أثناء سعيهم إلى تنفيذ برنامج التحليل المنطقي للعلم ومن خلال بحوثهم المنهجية ـ المنطقية نتائج ايجابية في دراسة النظام المنطقي للمعرفة العلمية والاجراءات الميتودولوجية . ويكاد أن ينعقد الاجماع في أوساط

---

(١٤٣) ايفور نارسكي [وآخرون]، **الفلسفة البورجوازية المعاصرة** (موسكو: دار جامعة موسكو للنشر، ١٩٧٢)، ص ٣٧.

(١٤٤) ايفور نارسكي ، **الوضعية المعاصرة : دراسة نقدية** (موسكو : دار اكاديمية العلوم السوفياتية للنشر ، ١٩٦١) ، ص ٥٨٠ .

المشتغلين بالوضعية المحدثة أكانوا من أنصارها أو خصومها ، على أنها قامت بانجازات قيّمة في مجال المنطق ولا سيما في الدلالة المنطقية والمنطق الاحتمالي ومنطق الجهات . وما يقوله باحث مختص في الوضعية المحدثة وخصم شديد لها في الآن نفسه يمكن أن يمثّل دليلاً على ما ذكرت . يقول : « يتميز زعماء الوضعية المحدثة عن النقديين التجريبيين بأنهم أسهموا اسهاماً فعالاً في علم المنطق (في تدقيق الأجهزة المنطقية)، وفي معالجة منطق الجهات والجهاز المنطقي في نظرية الاحتمالات ، وفي تحليل مفهوم « المعنى » . . . الخ[145] .

ولعل ما يفسر هذه الانجازات أن الكثيرين من رواد الوضعية المحدثة كانوا علماء بارزين في مجموعة من العلوم ، على رأسها المنطق الرياضي ونظرية الاحتمالات والفيزياء . ولا بد من الاشارة هنا إلى أنه من الضروري التميز بين انجازاتهم المنطقية ـ الميتودولوجية وبين فلسفتهم الوضعية . فالوضعيون المناطقة يأولون النتائج الهامة للمنطق الرمزي تأويلاً فلسفياً معيناً . فاستخدامهم الواسع لطرائق المنطق الرياضي اصطبغ بصبغة فلسفية وضعية .

والأهم من ذلك أن الوضعية المحدثة لم تكتف بالتأويل فحسب ، بل حصرت أيضاً مهمة الفلسفة في التحليل المنطقي . ولا يمكن أن يقلل المشتغل بالفلسفة من أهمية التحليل المنطقي لأنه احدى مهام الفلسفة ، وقد « كان ينبغي على الفلسفة أن تحقق على مدى كل تاريخها وقد حققت وتحقق هذه الوظيفة الهامة جداً بصورة لا مفر منها »[146] .

وأكثر من ذلك فإن التحليل المنطقي إذا فهم كتوضيح وتدقيق وفك المعقد وبيان العلاقات المعقدة في ما يعتقد أنه بسيط ، فإنه يصلح للتطبيق في « جميع وقائع الواقع بما فيها اللغة والفكر »[147] .

وبناء على ما تقدم فإن الوضعية المحدثة عندما تقوم بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية ، فإن لهذا العمل ما يبرره . فقد تعقدت بنية المعرفة العلمية وازدادت قيمة الرياضيات وفقدت بعض التصورات في العلوم الطبيعية الوضوح العياني ، الأمر الذي ألح على فلاسفة العلم أن يعالجوا قضايا ذات طابع ميتودولوجي ومنطقي . ومن هذه القضايا التي تحتاج ، حقاً ، إلى تحليل منطقي دقيق ، ترابط الأساس الامبيريقي والمستويات النظرية للعلم . بيد أن الوضعيين المحدثين إذ يستبدلون بالفلسفة التحليل المنطقي فإنما « (١) يأولون على نحو خاطىء تلك الواقعة وهي إن اسداء العون للعلوم من ناحية تدقيق مفاهيمها هو احدى مهام الفلسفة . والفلسفة مدعوة لأن تدرس العلاقات بين مقولات العلوم وتبحث في مقولات نظرية المعرفة . (٢) قام الوضعيون المحدثون بتحويل

---

(١٤٥) المصدر نفسه ، ص ٤١٣٤ .

(١٤٦) الكسي بوغو مولوف ، الفلسفة البورجوازية الانجليزية في القرن العشرين (موسكو : دار الفكر للنشر ، ١٩٧٣) ، ص ١٦٨ .

(١٤٧) نارسكي ، المصدر نفسه ، ص ١١٣ .

الاستقلالية النسبية للمنطق الشكلي ودلالته بالنسبة إلى التحليل المعرفي ـ النظري إلى مطلق »[١٤٨] .

وهنا لا بد لنا من الإضافة ، بأن الوضعية المنطقية إذ أحالت الفلسفة إلى التحليل المنطقي ، إنما أحالتها إلى نظرية « نقية » في المعرفة . وجدير بالذكر في هذا السياق أن نقول إن حصر الفلسفة في التحليل المنطقي لم يعن تحويل الفلسفة إلى نظرية شكلية للمعرفة فحسب ، بل وعنى كذلك استعمال المنطق كـ «انطولوجيا» جديدة، أي بناء الواقع منطقياً.

وعلاوة على ما تقدم فإن فهم الفلسفة كتحليل منطقي يؤدي إلى تشابك القضايا الفلسفية والمنطقية . على أن أهم ما يترتب على قصر الفلسفة على التحليل المنطقي هو أن السعي الوضعي إلى القضاء على الفلسفة كنظرة شمولية إلى العالم وكأداة في تحويله ، قد وصل إلى نهايته المنطقية .

وحري بنا بعد هذا أن نقول إن التحليل المنطقي تطور منذ ظهور الوضعية المحدثة بحيث تطابق مع التركيب المنطقي حتى نهاية الثلاثينات ، وبعد ذلك تطابق مع الدلالة المنطقية . وأخيراً ، اضطر التحليل الدلالي أن يتنازل أمام التحليل اللغوي الذي يجد تعبيراً له في الأشكال المختلفة لـ « الفلسفة اللغوية » .

لقد تصور الوضعيون المناطقة أن التحليل المنطقي ـ كمنهج يعتبرونه جديداً ـ يستطيع اجتثاث الميتافيزيقا وتخليص الفلسفة من عدم الدقة . لا جدال في أنه حدثت في تاريخ الفلسفة مناقشات مردها إلى عدم دقة المفاهيم . غير أن ذلك لا يعني أن ضبط المصطلحات وتدقيق المفاهيم يحلان كافة المسائل الفلسفية أو يجعلها غير ضرورية . فمن اللازم أن تحل المسائل الفلسفية ، وذلك لا يتم بالهروب إلى مجاهل التدقيق المنطقي . وأضيف لأقول إننا نصادف في الفلسفة قضايا ذات طابع لغوي ـ منطقي ولا صلة لها بهذه المسألة الفلسفية أو تلك . غير أنه لخطأ كبير أن نحيل كافة المسائل الفلسفية إلى أنها ذات طابع لغوي منطقي خالص .

وعلاوة على ما تقدم فإننا نجد في تاريخ الفلسفة عدداً غير قليل من القضايا الزائفة . وأكثر من ذلك نجد في بعض الاحايين في نظريات العلوم الطبيعية مفاهيم وأحكام مجردة من المعنى العلمي . ولكن هذه الظاهرة لا تعني أن جميع قضايا الفلسفة زائفة . وهنا لا بد من أن أكرر القول وهو أن التحليل المنطقي للغة لا يكفي لحل القضايا الفلسفية كلها . فالأخيرة لا يمكن احالتها إلى تحليل اللغة ، لأنها تتجاوز حدود الواقع اللغوي نفسه . فالقضية الفلسفية ينبغي أن يكون لها معنى واضح نابع من معطيات العلم عن الطبيعة والمجتمع والانسان ، وإلا فإنها تتجرد من أي معنى .

---

(١٤٨) ايفور نارسكي[وآخرون]، الفلسفة البورجوازية المعاصرة (موسكو : دار « المدرسة العالية » للنشر ، ١٩٧٨) ، ص ١٠٥ .

الفصل التاسع

طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر

د. كمال عبد اللطيف (*)

مقدمة

إن عنوان البحث الذي أساهم به اليوم أمامكم : «طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر»[1] أوسع بكثير من محتوى وشكل هذه المساهمة ، يعود سبب ذلك إلى أن الاحاطة بواقع ومعضلات الفكر الفلسفي العربي المعاصر تتطلب مجهودات جماعية جبارة ، ومن هنا فإن هذا البحث لا يسعى إلى تحديد جوانب وأشكال الحضور الفلسفي في أفق الفكر العربي المعاصر ، ولا إلى تقصي هذه الجوانب والأشكال في مستواها التاريخي والنظري ، بقدر ما يرمي إلى صياغة تأملات أولية حول وضعية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة .

تنطلق هذه التأملات من تحديد مضبوط لماهية الانتاج النظري الفلسفي كما أنها تقتنع بتصور معين لتاريخية هذا الانتاج . إن الممارسة النظرية الفلسفية تتحدد في نظرنا كمجهود فكري متميز بقضاياه ومفاهيمه وحقل تأملاته ، وإن هذا المجهود ليضيف إلى المجهودات الفكرية البشرية الأخرى إطاراً لصياغة إشكاليات خاصة ، إن هذا الانتاج منذ بنائه لتاريخه حدد مجال التنظير الشمولي النقدي كطريق مميز لصيرورته .

الخطاب الفلسفي إذن لوغوس ذاته ، بالاضافة إلى تفاعله الحتمي مع التاريخ ، أما الخطاب الديني ـ وهو في نظرنا نقيض مباشر للخطاب الفلسفي ـ فإنه بتأسيس شموليته على الوحي ، يلغي مبدأ إعادة الصياغة والبناء والتفاعل التاريخي ، وذلك لأن بنية الوحي تقف خارج الزمان في الوقت الذي تنظر فيه لما هو زماني .

لا يمكن أن تفهم الممارسة الفلسفية في تقديرنا بمعزل عن التاريخ ، عن الصراع

(*) أستاذ بشعبة الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ الرباط ـ المغرب .

(١) تشكل هذه المساهمة مشروعاً أولياً لدراسة مطولة حول « الفلسفة العربية المعاصرة » .

التاريخي ، المتنوع والمتجدد . إن هذا يعني في نظرنا أن الاجتماعي ، السياسي / الفلسفي لا ينفصلان ، إلا أن هذا التأكيد لا يعني أنهما يتماثلان . لقد أصبح من الواضح اليوم انطلاقاً من أعمال كل من لوسيان غولدمان والتوسير[٢] على سبيل المثال ، أن لزمانية الوعي الفلسفي من الخصوصيات ما يجعلها في بعض المراحل التاريخية تتقدم أو تتأخر عن زمانية التاريخي ، إلا أن الاستقلال النسبي لزمانية ومقولات ومفاهيم الفكر الفلسفي عن التاريخ الحي ، لا تعني أبداً خارجية الفكر الفلسفي عن التاريخ . إذ من المؤكد أن أفلاطون يلهمنا جميعاً رغم أن المسافة الزمانية بيننا وبينه تزداد كل يوم اتساعاً ، ولكن من المؤكد قبل ذلك أن زمانية التاريخ بلا حدود وأن كل تحقيب لها يبقى دائماً مجرداً ومحدوداً . . . اننا نؤمن قبل هذا بأنه لا فكر فوق التاريخ أو خارج التاريخ ، والفلسفة في هذا الاطار أكثر من غيرها لا تشكل أي استثناء .

نريد أن نشير أيضاً إلى مسألة منهجية تتعلق بكون بحثنا سيتناول أساساً رصد مختلف أشكال الممارسة النظرية في أفق الثقافة العربية ، مستثنياً الفكر الفلسفي الماركسي ، والتيارات الاشتراكية الدائرة في فلكه ، ويعود سبب ذلك إلى أمرين اثنين :

١ ـ صعوبة الالمام بمختلف أوجه الحضور الفلسفي الماركسي في الفكر العربي المعاصر في الوقت الراهن على الأقل .

٢ ـ خصوصية الحضور الفلسفي الماركسي في بنية الفكر العربي المعاصر ، وتجسيد الممارسة النظرية الماركسية في الممارسة التاريخية منذ خمسينات هذا القرن . إن حصر هذا الحضور ووصفه والمساهمة في تحليله أمر يتجاوز حدود إمكانياتنا الراهنة ، ومن هنا فإن حديثنا عن الفلسفة في الوطن العربي اليوم سيعتمد في الأساس على محاولة رصد التيارات الفلسفية غير الماركسية .

تتمحور هذه التأملات حول القضايا الآتية : (١) النزعة التوفيقية أو تجربة التوتر والاخفاق ؛ (٢) التبعية العمياء ووهم الاستقلال الفلسفي ؛ (٣) خلاصات .

أولاً : النزعة التوفيقية أو تجربة التوتر والاخفاق

١ ـ لا نستطيع فهم طبيعة الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر بمعزل عن الشروط التاريخية المؤطرة له ، إن هذه البديهية تسمح لنا بفحص شروط الممارسة الفلسفية في الثقافة العربية المعاصرة ، وذلك انطلاقاً من مؤشرين اثنين :

أولهما : الظاهرة الامبريالية ومستلزماتها التاريخية والفكرية .

---

(٢) أنظر : Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques* (Paris: Gallimard, 1959), pp. 33 - 34, et Louis Althusser, *Lire le capital*, pp. 39 - 50.

وثانيهما : استمرار تخلف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية العربية وهيمنة الرؤية اللاهوتية باعتبار أنها الرؤية الموجهة والمحددة للتعامل النظري مع الطبيعة والتاريخ .

إن هذين المؤشرين يفسران في نظرنا جوانب من الحضور الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة ، إنهما يفسران تجربة التوتر وتجربة الاخفاق . وذلك باعتبارهما حالتين ملازمتين للانتاج النظري الفلسفي العربي المعاصر .

إن هيمنة الرؤية الفكرية اللاهوتية كبنية فوقية ملتحمة بالتاريخ العربي منذ زمن النبوة والشعر ، يجعل الممارسة الفلسفية في أفقها المتنور والتنويري غائبة ، أو حاضرة في صورة موقف يسعى إما إلى تبرير مشروعيته ، وإما إلى دمج اللوغوس في الوحي ، ان هذه المسألة لا تتعلق بعصورنا الوسطى وحدها ، بل تتعلق أيضاً بحاضرنا حيث يستمر صدى فتوى ابن الصلاح الشهرزوري[3] القاضي بتكفير الفلاسفة والمبشر بأسبقية اللاهوتي على كل فاعلية بشرية .

أما المحدد الأول المتعلق بالظاهرة الامبريالية ، فقد وضع أسس الكونية الغربية كعلامة ملازمة للحاضر والمستقبل ، وذلك بحكم تسلح الحضارة التي تقف وراء اللحظة الامبريالية بأسلحة العقل والتقنية ، ومغامرة الانسان في التاريخ .

لا مفر إذن من تسجيل غياب أو انقطاع الممارسة الفلسفية طويلاً عن محيط الانتاج الثقافي العربي المعاصر ، ولا مفر من تسجيل حتمية الصراع والتناقض بين قيم الفكر اللاهوتي المهيمن (الميتافيزيقا الدينية ، التصور الديني للسلطة . . . الخ) وبين القيم التي حملها الغرب في مرحلته الامبريالية ، ثم في المراحل اللاحقة لذلك . (من المعروف أن الغرب ليس واحداً وأنه لا يتحدد مثلاً بهيمنته الاقتصادية والسياسية وحسب ، بل إنه يتحدد أيضاً بقيم تتجاوزه ومنها الطموح البشري العقلاني ، تمجيد الانسان ، القدرة على توجيه التاريخ . . .) .

٢ ـ يعثر الباحث في طبيعة وأشكال الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة على محاولة تصنيفية لجميل صليبا[4] حدد فيها التيارات الفلسفية العربية المعاصرة بالصورة الآتية :

ـ الاتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي الشميل .

---

(٣) يوجد نص الفتوى في : مصطفى عبدالرازق ، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية** ، ط ٣ (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، [د.ت.]) ، ص ٨٤ ـ ٨٦ .

(٤) فؤاد صروف ونبيه أمين فارس، محرّران، **الفكر العربي في مائة سنة : بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني ، ١٩٦٦ في الجامعة الاميركية في بيروت** ، منشورات العيد المئوي (بيروت : الجامعة الاميركية ، ١٩٦٧) ، ص ٥٩٥ . وقد اعتمد ناصيف نصار على التصنيف نفسه في :
«Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe contemporaine,» dans: *Renaissance du Monde Arabe,* Actes du Colloque inter-arabe, Louvain, novembre 1970 (Gembloux, Belgique: Duculot; Paris: Dépôt, 1972), p. 331.

- الاتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبده ويوسف كرم .
- الاتجاه الروحي البادي في وجدانية العقاد وجوانية عثمان أمين .
- الاتجاه التكاملي في آراء يوسف مراد .
- الاتجاه الشخصاني في كتب رينه حبشي ومحمد عزيز الحبابي .
- الاتجاه الوجودي في آراء عبدالرحمن بدوي .
- الاتجاه العلمي في كتابات يعقوب صروف واسماعيل مظهر وغيرهم .

لا يحدد هذا التصنيف حتى في المستوى الوصفي كل أشكال الحضور الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة كما أنه لا يشير إلى الملابسات النظرية والتاريخية التي يثيرها هذا الحضور ، وبالاضافة إلى ذلك فإنه لا يفسر ظاهرة الغياب ـ غياب الابداع الفلسفي ـ إذ من المعروف أن زمن الغياب ، في تاريخنا أطوَل من زمن الحضور ، علماً منا بأن الحضور لا يعني توفر الابداع[٥] .

وما دام الأمر يتعلق برصد ظاهرة الحضور والغياب ، فإننا نستطيع أن نضيف إلى الاتجاهات التي أشار إليها الوصف التخطيطي السابق ما يلي :

- التيار الهيغلي: ظهر في مرحلة متقدمة بالمقارنة مع مرحلة انتقال التيارات الفلسفية الأخرى إلى الوطن العربي ، حيث باشر علي العناني إعلان انتمائه للهيغلية[٦]، كما نشر مجاهد عبدالمنعم مجاهد في وقت لاحق،وبالضبط في الستينات ومن خلال منبر « الآداب »،مجموعة من المقالات دعا فيها إلى الهيغلية باعتبارها موطن المعاصرة الحقة .

- الديكارتية : وقد عرف جانبها المنهجي تقديراً خاصاً في أوساط بعض المثقفين ،

---

(٥) يتصف تصنيف جميل صليبا بعدم قدرته على ادراك بعض التيارات ، بالاضافة إلى خلط واضح في المفاهيم ، نحن لا نستطيع مثلاً أن نفهم ما هي أسس الجمع بين محمد عبده ويوسف كرم في تيار اسمه التيار العقلي ؟ إن مفهوم العقل عند محمد عبده لا يتبلور ضمن مشروعه الكلامي الدفاعي إلا كمفهوم أشعري ، أما المفهوم الذي يتحدد في مؤلفات يوسف كرم الفلسفية فهو إما المفهوم اليوناني وخاصة الأرسطي منه أو المفهوم المحدد في التيار الفلسفي العقلاني الحديث وخاصة في صورته الديكارتية .

نلاحظ أيضاً أنه صنف الشميل في اطار النزعة المادية ، إلا أن مراجعة متأنية لكتاباته الممهدة لمقالات بوخنر حول فلسفة النشوء والارتقاء امتازت بموقعها الوضعي ، يقول شبلي الشميل في : **مقالات حول فلسفة النشوء والارتقاء** ، ط ٢ (القاهرة : المقتطف ، ١٩١٠) ، المقدمة ، ص د : « لأن الفلسفة إن كان لا يزال لها بعض معنى اليوم فإنها ستصبح مبتذلة في مستقبل الأيام ، فالمستقبل للعلم ، وللعلم العملي وحده،» ثم يقول أيضاً في الفصل المعنون « حول المادة والقوة » : « فتكون العالم من العدم أمر مستحيل لا يقبله العقل ولا يثبته الاختبار والعدم لفظة لا معنى لها،» أنظر : المصدر نفسه ، الفصل ١ ، ص ٢٣١ . هناك ملاحظة أخرى تتعلق بجمعه بين العقاد وعثمان أمين في ما أسماه بالتيار الروحي ونحن لا ندري بأي معنى يمكن اعتبار العقاد فيلسوفاً ؟

(٦) أنظر : رفعت السعيد ، **تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ، ١٩٠٠ ـ ١٩٢٥** (بيروت : دار الفارابي ، ١٩٧٢) ، ج ١ ، ص ٧٧ ـ ٧٨ .

حيث أوّل هذا المنهج بطريقة خاصة ، واستعمل كأداة لتحليل جوانب من ثقافتنا بما يسمح بإعادة النظر في بعض الثوابت والمتغيرات (المقصود هنا هو طه حسين ومسألة الشعر الجاهلي) .

- البرغماتية: وقد تبلورت أساساً في مواقف سياسية مباشرة حيث ترجم المبشرون بها عداءهم الصريح للفكر الاشتراكي ، ويمكن اعتبار أن الصحافة المصرية الحالية ومجلة « السياسة الدولية » القاهرية يباشران نشر مبادىء الممارسة النظرية البرغماتية ، وأن الشعارات الحالية للانفتاح في مصر تتبنى بصورة أو بأخرى الرؤ ية البرغماتية في الاقتصاد والسياسة . (نحن هنا نتحدث أساساً عن زمن السادات) .

يتناسى التصنيف أيضاً **الفلسفة الماركسية والتيارات الفكرية الاشتراكية**[٧] ، وهو لا يشير طبعاً إلى التيارات التي عرفها محيط الثقافة الفلسفية المعاصرة بعد زمن البحث مثل الماركوزية والبنيوية . . . الخ ثم مؤخراً **دعوة الاُستقلال الفلسفي** كما صاغها ناصيف نصار في مؤلفه **طريق الاستقلال الفلسفي**[٨] .

٣ - ان حضور هذه التيارات لا يدفعنا إلى القول بانتشار الوعي الفلسفي أو الممارسة الفلسفية في محيط الثقافة العربية المعاصرة ، بل ان هذا الحضور لا يفهم إلا ضمن أفق التبعية ، باعتبار أنها النتيجة الحتمية للشرطين السابقي الذكر : أي الزمن الامبريالي ، وزمن سيادة اللاهوت ؛ ان الشرط الثاني لا يبيح المغامرة الفلسفية ، والدهشة الفلسفية والمعاناة الفلسفية إلا ضمن أفق اللاهوت ، وحيث لا يمكن أن يتأسس إلا خطاب توفيقي مطمئن . أما الزمن الامبريالي ، فإن هيمنته الاقتصادية تحتم الاحتماء بقيمه ورؤ يته الفلسفية ، وهذا هو سر الخطاب الفلسفي التابع .

ينتعش إذن في الحقل الفلسفي العربي المعاصر ، الخطاب الفلسفي التوفيقي من جهة ، والخطاب الفلسفي التابع من جهة ثانية ، ويؤ سس هذان الخطابان ممارسات فلسفية تابعة لهما تتجلى في التلخيص والعرض ، التناقض والتراجع .

نقصد بذلك أن فحص هذين الشكلين من أشكال الممارسة النظرية الفلسفية يؤدي إلى إنتاج ممارسة نظرية مليئة بالمتناقضات[٩] بالاضافة إلى بروز ظاهرة تتكرر بصورة غريبة في الفكر العربي وهي ظاهرة التراجع ، حيث نجد أن أغلب المشتغلين بالدراسات الفلسفية

---

(٧) لا يجب أن ننظر إلى هذه المسألة بكثير من الغرابة . . . ذلك لأن الندوة التي تضمنت عمل جميل صليبا تمت في محراب الجامعة الاميركية . أنظر : صروف وفارس، محرّران، **الفكر العربي في مائة سنة : بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني ، ١٩٦٦ في الجامعة الأميركية في بيروت** .

(٨) أنظر : ناصيف نصار ، **طريق الاستقلال الفلسفي : سبيل الفكر العربي إلى الحرية والابداع** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٥) .

(٩) أنظر الفقرات المتعلقة بشخصانية الحبابي ووضعية زكي نجيب محمود في هذا البحث .

ينادون في مرحلة من نشاطهم الفكري بمبادىء إيجابية ومتقدمة ، ثم يتراجعون عنها في مرحلة لاحقة. أما التلخيص والتقديم ، ونقصد بهما عرض وشرح النظريات الفلسفية ، فإنهما الصورة البارزة في المكتبة الفلسفية العربية المعاصرة . . . (نقصد هنا ما كتب عن أفلاطون وديكارت وكانط) .

ان هذه الأساليب لا تفهم في نظرنا إلا باعتبارها أدوات دفاعية حيث لا موطن ولا مكان للفكر الفلسفي المبدع إلا عندما يحتمي بإحدى هذه الوسائل مبرراً مشروعيته وصلاحية وجوده واستمراره ؛ إن هذا ما يحدد بكثير من العمق محنة وبؤس الفكر الفلسفي في محيط الثقافة العربية المعاصرة .

إن هذا الفكر التوفيقي التابع لا يعي جيداً شرطه التاريخي ، اننا عندما نستثني خصوصية الحضور الفلسفي الماركسي والفلسفات الاشتراكية في الثقافة الفلسفية العربية نشعر بهامشية وانتقائية أغلب الممارسات الأخرى .

لكي نتجنب التعميم سنحاول إعطاء بعض الأمثلة لشرح هامشية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة ، وصور انتقائيتها ، وليكن المثال الأول الشخصانية الاسلامية الواقعية ـ هذا هو اسمها الكامل ـ لمبتكرها محمد عزيز الحبابي .

يشعر قارىء مؤلفات محمد عزيز الحبابي[10] بصدى التيار الفلسفي الذي ينطلق منه وهو شخصانية (Mounier) مونيي والتوجيه الفكري لجماعة مجلة (Esprit) « الفكر » في الثلاثينات كما يشعر بالمنحى الكلامي الاسلامي ممتزجاً بمبادىء ومقدمات الفكر السابق الذكر .

لقد سعى الحبابي جاهداً لاحياء علم الكلام ، وبلور هذا السعي في محاولة فهم الشهادة الاسلامية فهماً فلسفياً ، إلا أن هذا المسعى تحدد في النهاية من خلال مفاهيم مستعارة من رواد الشخصانية الغربية ، مفاهيم أدت به إلى صياغة علم كلام جديد ممزوج بكانطية مؤولة بصورة منفرة .

توحي أدبيات الحبابي بقدرة غريبة على الربط بين عناصر متنافرة . إنها نموذج للانتقائية الفكرية في تجلي صورها ، وللتدليل على ما نقول يمكن أن نراجع مصادر كتاب **من الكائن إلى الشخص** حيث نجده يذكر الأسماء الآتية : هيغل ، ماركس ، كيركغارد ، مونيي[11] . . . ،

---

(١٠) أنظر لمحمد عزيز الحبابي : **الشخصانية الاسلامية** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩) ؛ **من الكائن إلى الشخص : دراسات في الشخصانية الواقعية** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٢) ، **حرية أم تحرر** ، و**من المنغلق إلى المنفتح** . وقد نشرت هذه المؤلفات في البداية بالفرنسية ثم ترجمت بعد ذلك .

(١١) يقول الحبابي « فمأساة الوعي عند هيغل ، وتجربة القلق عند كيركغارد ، استرقاق رأس المال عند ماركس ، وتجربة الابهام عند الوجوديين ، والالتباس عند مونيي ، والعبث عند كامو ، كل ذلك تجارب نحياها في مستوى الشخص ، لكن رغم التحديدات التي يفرضها الانتساب إلى طبقة ما على شخص (ماركس) ورغم ■

أنه يستعرض آراء هؤلاء المفكرين ويحاول في أثناء هذا الاستعراض تقديم رؤيته الفلسفية .

يشعر القارىء أيضاً بغياب التعامل التاريخي مع التراث الفلسفي في مؤلفات محمد عزيز الحبابي ، فهو يقارن ويماثل في صفحة واحدة بين أفكار متناقضة بالاضافة إلى انتمائها إلى أزمنة متباعدة[١٢] .

ان مؤلفات الحبابي لا يمكن وصفها بالهامشية وحسب ، بل إنها أيضاً درجة أعلى من الهامشية ، إنها غريبة عن واقع المغرب المعاصر ، واقع العرب المعاصر ، وغربتها تأتي من استماعها لنداء الفكر الباهت في الفلسفة الغربية ، ومحاولة ترجمته بصورة تلفيقية ممزوجة بمعطيات نظرية إسلامية مؤولة بدون « عقد دوغماطيقية » . ان الحبابي يستمع إذن لنداء الماضي كما يستمع للباهت في تراث الآخر ؛ أما الأنا ، أما الحاضر ، أما زمن العقم ، فلا اعتبار لها في نظره على الاطلاق .

٤ ـ هناك مثال آخر نريد عن طريقه إبراز البعد التوفيقي في الانتاج النظري الفلسفي العربي المعاصر ، وهو الفلسفة الوجودية ، فقد انتقلت هذه الفلسفة إلى محيط الثقافة العربية بصخب ، يتجاوز صورة الممارسة الفلسفية الحبابية . إن تعامل المثقفين العرب مع الوجودية نموذج واضح للتعامل الانجذابي اللاتاريخي ، وقد تجلى هذا التعامل في ترجمات مجلة « الآداب » « ودار الآداب » لأعمال رواد الفلسفة الوجودية وخاصة سارتر ، وقد ساهم كل من عبدالرحمن بدوي وزكريا إبراهيم في ترجمة المفاهيم الوجودية والتبشير بها من خلال منابر ثقافية متعددة في المشرق العربي أهمها المجلات والجامعات المصرية .

استجاب جيل من المثقفين من متعلمي الفلسفة في الخمسينات والستينات لنداءات الأدبيات الوجودية ، وانعكست آثار ذلك في مؤلفات فلسفية متعددة ، كما تجلت نتائجه أيضاً في حقل الممارسة الأدبية الخالصة حيث ظهرت مجموعات قصصية وروايات تعامل أبطالها الواقعيون والمتخيلون بمفاهيم تجربة الوجود وقلق المصير ، حالمين بتقمص شخصية متى (Mathieu) بطل ثلاثية «دروب الحرية» لسارتر .

لقد برز البعد التوفيقي في الفلسفة الوجودية للتخلص من صورة التبعية حيث سعى بدوي إلى تأصيل زمانه الوجودي[١٣] ، محاولاً البحث عن جذور عربية لوجوديته ، ومبرراً في

= الوضع الوجودي (سارتر) واعتراف الانسان بالانسان داخل معشر (موني) رغم ذلك كله توجد قيمة نشعر بمقتضاها بأننا فوق وضعية الطبقة والمعشر ، والفكرولوجيات التي تربطنا بجماعة تجعلنا متعارضين مع جماعات أخرى » .

(١٢) أنظر : الحبابي ، **من الكائن إلى الشخص : دراسات في الشخصانية الواقعية** ، ص ٩٩٠ ، حيث نجده يتحدث عن بوتاغوراس وموني وكانت .

(١٣) أنظر : عبدالرحمن بدوي ، **الزمان الوجودي** (١٩٤٥) ، وهذا الكتاب هو رسالة بدوي الجامعية والتي ضمنها خلاصة فهمه للوجودية .

الوقت نفسه جدارة وأصالة مذهبه الفلسفي . انطلاقاً من هذا كتب عن الشخصيات القلقة في الاسلام ، مستعرضاً شطحات المتصوفة المسلمين ، كما عرف برواد الفكر الوجودي بطريقة امتزج فيها العرض بالتمثل والاسقاط[١٤] . . . إلا أن عبدالرحمن بدوي يعود بعد ممارسة فلسفية طويلة وإنتاج وافر[١٥] ، إلى تحقيق ونشر التراث الاسلامي ، ولعلها أعظم نهاية يمكن أن يحلم بها وجودي عربي مثل عبدالرحمن بدوي . ومن هنا فإن مصير الوجودية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر لم يكن شاذاً ، لقد اختفت أنفاس الفكر الوجودي ، وتراجع دعاته عن مبادئهم ثم اشتغلوا بما هو أهم في الوجود .

ثانياً : التبعية العمياء ووهم الاستقلال الفلسفي

إن الحديث عن التبعية في الفكر الفلسفي يعني أساساً التأكيد على انتقاء المجادلة والحوار ؛ إن الخطاب الفلسفي التابع ، خطاب مماثل للخطاب التوفيقي المستند إلى الماضي ، والمحكوم بمنطق الرؤية السلفية ، إنه لا ينتج في النهاية إلا ممارسة عمياء .

١ ـ تشكل الفلسفة الوضعية كما نقلها زكي نجيب محمود[١٦] نموذجاً للتيار الفلسفي التابع ، لقد نقل هذا الأخير مبادىء الفلسفة الوضعية في صورتها المبسطة محاولاً التبشير بقيم الفكر الوضعي في مناخ فكري تسود فيه الرؤية اللاهوتية ، إلا أنه لم يتساءل مطلقاً عن الشروط التاريخية والنظرية المهيئة لتبلور الفكر الوضعي . لقد كان وفياً لمبادىء الفلسفة الوضعية ، ولم يكن وفياً لمتطلبات مجتمعه .

إذا كانت الفلسفة التي نقلها زكي نجيب محمود تستجيب لمنجزات العلم فإنها قد تحددت في سياق تاريخ الفلسفة في زمن تبلورها كفلسفة إيجابية . وهي عندما تنتقل إلى محيط الثقافة العربية من خلال عرض وتلخيص مبادئها وأسسها لا تنجز أي ممارسة ثقافية فعالة ، إنها لم تقم مثلاً بتحليل لغة الخطاب الديني السائد لتنحية ميتافيزيقا اللاهوت ، وأن غياب هذا الأمر ليشعرنا بأن ظروفاً أعمق من ذاتية المفكر تحدد العائق الحقيقي لغياب مثل هذه الممارسة .

إن الفلسفة الوضعية في الوطن العربي لم تنجز مهمة تاريخية ؛ إنها لم تقدم حلاً نظرياً لمشاكل واضحة بقدر ما عبرت عن شغف فكري بتراث الغرب ومن هنا فقد لحقتها أعراض التيارات الفلسفية السابقة : الهامشية ، انعدام التأثير في الفكر والواقع ، بل أكثر من ذلك

---

(١٤) أنظر لعبد الرحمن بدوي : نيتشه ، ط ٣ (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٦) ؛ شوبنهور ، ط ٣ (القاهرة : دار النهضة المصرية ، ١٩٦٥) ؛ **الموت والعبقرية** ، ط ٢ (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢) ، **وهموم الشباب** (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٥) .

(١٥) لقد أنجز بدوي لغاية الآن أزيد من ٦٦ مؤلفاً ما بين مؤلفاته الشخصية ومترجماته .

(١٦) أنظر لزكي نجيب محمود : **المنطق الوضعي** ، ط ٣ ، ٢ ج ([القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية] ، ١٩٥١) ؛ **خرافة الميتافيزقيا** (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٣) ، **ونحو فلسفة علمية** (١٩٥٨) .

لقد شاهدنا في السنوات الأخيرة تراجع ناقلها عن مبادىء الفكر الوضعي . ويقول زكي نجيب محمود :

« لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل ، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي (. . .) .

ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام : الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ (. . .) ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة (. . .) استيقظ كاتب هذه الصفحات بعد أن فات أوانه أو أوشك ، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه ، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه . . . »[١٧] .

هذه النغمة الصحفية الحزينة التي يبتدىء بها زكي نجيب محمود كتابه **تجديد الفكر العربي** ، تدل دلالة قاطعة على ما حددناه في السابق من صفات للممارسة الفلسفية العربية المعاصرة ، التلخيص ، والتناقض والتراجع . . . . تراجع زكي نجيب محمود عن مبادىء الفلسفة الوضعية ، وأصبح موقفه الراهن يتضمن تراجعاً عن مبادىء الماضي ، تراجعاً يبرز في نظرنا استمرار سيادة الفكر اللاهوتي ، أي سيادة زمن القهر السياسي والفكري ، وسيادة التعامل اللاتاريخي مع تاريخ الفلسفة .

٢ ـ برز في أفق الفكر الفلسفي في السنوات الأخيرة بالمغرب اهتمام خاص بالفكر الالتوسيري[١٨] ، وإذا كانت هذه الظاهرة تعكس مبدئياً وضعاً إيجابياً حيث تبرز درجة متابعة المهتمين بالفكر الفلسفي في بلادنا للانتاج الفلسفي الغربي ، الفرنسي خاصة ، فانها تطرح مشاكل نظرية متعددة ، مثلاً ألا يمكن اعتبار أن حالة الاهتمام بالألتوسيرية اليوم لا تختلف عن الاهتمام بالماركوزية بالأمس والوجودية في الستينات ؟ ألا يعني هذا أننا لم نكتشف بعد أسلوب تعاملنا مع الانتاج النظري الفلسفي ؟ كيف نفسر ظاهرة التعامل المؤقت مع مستحدثات الفكر الغربي ؟ أو كيف نفسر الانجذاب السريع والنسيان السريع ؟ لماذا نكتفي عند عرضنا وتقديمنا لِلالتوسيرية بتلخيصها ، تفكيك مفاهيمها بدون أي حوار ، أو استفادة فعلية ، تجعلنا نوظف مثلاً طريقة تعاملها مع الفكر الماركسي ، أو نستفيد من جهازها المفاهيمي أثناء معالجتنا لقضايانا النظرية ؟ لماذا تظل قراءتنا لتاريخ الفلسفة تابعةً ، مكتفيةً بالتقديم والتلخيص ، ثم قبل ذلك لمن نقدم الالتوسيرية ؟ إن هذه الأسئلة ليست مجانية. اننا لا نؤمن بمجانية أي ممارسة فكرية ، ذلك أن التاريخ يعلمنا باستمرار أن الفكر موقف سياسي ، وأن الفلسفة كما حدد ذلك التوسير نفسه صراع طبقي على مستوى النظرية ،

---

(١٧) زكي نجيب محمود ، **تجديد الفكر العربي** (بيروت : دار الشروق ، ١٩٧١) ، ص ٥ ـ ٦ .

(١٨) نشرت مجلة **أقلام** (١٩٧٤) عبر سلسلة من الأعداد ترجمة كاملة لكتاب لويس التوسير ، **لينين والفلسفة** . أنظر أيضاً : الأعداد ١ ـ ٣ (١٩٧٦) والعدد ٥ (١٩٧٧) .

فكيف نغفل أبجدية الدرس الالتوسيري ؟ إن هذه الظاهرة تبرز من جديد عدم قدرتنا على التخلص من التعلق الانفعالي بإنتاج الغرب الفلسفي . (المقصود بالغرب هنا المدرسة الفلسفية الفرنسية) .

٣ـ ان التبعية في الفلسفة لا يمكن تجاوزها بالمناداة بشعار « الاستقلال الفلسفي » كما فعل ناصيف نصار في كتابه : **طريق الاستقلال الفلسفي**(١٩) . إن هذا الكتاب يسعى لانتاج موقف نقدي مواجه للمواقف الفلسفية العربية التابعة ،كما يحاول صياغة مبادىء تعامل مستقل عن تاريخ الفلسفة الغربية ، وذلك من أجل « الابداع والحرية » ، كما ينص على ذلك العنوان الفرعي للكتاب .

يلمس قارىء هذا الكتاب جدية كاتبه في الدعوة إلى الاستقلال الفلسفي ولكن هذه الدعوة لا تشكل في نظرنا إلا مجرد رد فعل تبسيطي ، إن لم يكن سلفياً لمسألة الابداع في الفلسفة ، حيث نشعر بأن المؤلف يسعى للوصول عن طريق هذا الابداع إلى تحقيق نوع من الأصالة وتأكيد الذات . رغم أنه لا يصرح بذلك مباشرة ، ونحن نرى أن أي حديث عن الأصالة لا يمكن أن يكون إلا حديث هيمنة أو مشروع تحقيق هيمنة ، إذ بأي معنى ولأي هدف نرغب في أن تصبح الذات بديلاً للآخر؟

لا يلتزم ناصيف نصار بموقف دقيق حول مسألة معنى الاستقلال الفلسفي وكيفية تحقيقه ، وتظل فقرات الكتاب المتعلقة بهذه المسألة مترددة بين حديث يدعو إلى الابداع المنطلق من التجاوب مع التاريخ الخاص والابداع الذي لا يتناسى وحدة تاريخ الفلسفة ، لنقارن على سبيل المثال بين هذين النصين ، يقول ناصيف نصار : « إن الفكرة التي انتهيت إليها في هذا الكتاب تتلخص في ضرورة إبداع نظرة فلسفية انطلاقاً من مقولة الفعل ، أو من مقولة الوجود التاريخي »(٢٠) .

ثم يقول في مقال نشرته مجلة **مواقف** : « العقل الفلسفي واحد رغم اختلاف الامكنة والعصور والمستويات ، وهو ينمو نمواً حقيقياً ، لكن على وتيرته الخاصة وبحسب شروط حياته الخاصة »(٢١) .

لا يمكن تجاوز التبعية العمياء عن طريق المناداة بالاستقلال الفلسفي وأن أي حديث عن الاستقلال الفلسفي لا يمكن أن يتحدد في النهاية إلا كحديث سلفي ، وذلك لأن التبعية الفكرية تحصل نتيجة لتبعية أعمق متجذرة في الوجود الاجتماعي بمختلف مظاهره ، ثم ان الدعوة إلى الاستقلال تتطلب الاجابة على مسألة أسبق منها وهي : هل يعني الاستقلال التضحية بمكتسبات ونتائج تاريخ الفلسفة ؟

٤ ـ لنقترح إذن تصوراً بديلاً لطريقة التعامل مع تاريخ الفلسفة ، فالتعامل القديم لم

---

(١٩) نصار ، **طريق الاستقلال الفلسفي : سبيل الفكر العربي إلى الحرية والابداع** .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٢ .

(٢١) **مواقف** (بيروت) ، العدد ٣٤ (١٩٧٩) .

ينتج ـ كما حددنا سابقاً ـ إلا مواقف توفيقية وأخرى تابعة ، إلغاء العمى الفلسفي لن يتم إلا بمغامرة الابداع أي بمباشرة رؤية الوجود مباشرة النظر في الوجود (الكون والمجتمع) ولن يتحقق هذا النظر إلا انطلاقاً من شرطين اثنين :

أولاً : التخلي عن الرؤية اللاهوتية .

ثانياً : التسلح بمنهج تاريخي نقدي .

ان الشرط الأول مسألة تهم الوطن (عندما يكون موطناً للانسان) ، تهم أوليات ودرجات الصراع التاريخي ، أما الشرط الثاني فسنوضحه كما يلي :

ان التعامل التاريخي النقدي مع تاريخ الفلسفة لا يتحدد كتعامل انجذابي عاطفي ، إنه في العمق تعامل أيديولوجي واع ، لكن ماذا نقصد بالتعامل الأيديولوجي ؟

سنحاول الاجابة عن هذا السؤال من خلال وضعنا لتخطيط مشروع قراءة للألتوسيرية . إننا لا نستطيع ممارسة أي تعامل نظري مع الالتوسيرية إلا عند مراعاة المنطلقات الآتية :

أ ـ إن الفكر الالتوسيري يشكل ظاهرة فكرية ذات أبعاد واقعية[٢٢] .

ب ـ لا يمكن أن يفهم التوسير إلا في سياق الجدل النظري والصراع النظري بين الماركسيين الفرنسيين وماركسيي الغرب بشكل عام ، وفي إطار ما استجد في سياق الفكر الغربي من مناهج وأدوات نظرية .

ج ـ لا يمكن أن نقرأ التوسير إلا على ضوء معضلات نظرية وأخرى واقعية تواجهنا كمثقفين مغاربة ، عرب ، ينتمون إلى ما ألفنا تسميته بالعالم الثالث .

ان هذه القراءة عندما تضع نصب عينيها البعد الأيديولوجي باعتباره البعد الحاسم لا تغفل مطلقاً المستويات الأخرى المشكلة لبنية المشروع الفلسفي الالتوسيري ، والمتعلقة بتفكيك واستنطاق مقولاته وتصوراته ، إلا أنها تعطي الأولوية للعنصر الأول انطلاقاً من وعيها بالدلالة السياسية للموقف الفلسفي .

وعلى عكس الكتابات الفلسفية المنشورة في مجلة **أقلام** المغربية عن التوسير ، وجدنا أن عبدالله العروي في دراسته : **أزمة المثقفين العرب** قد قدم ملاحظات مهمة حول التوسير وموقفه النظري في سياق الفلسفة الغربية . كما أشار إلى قيمته بالنسبة لمثقف العالم الثالث ، حيث أوضح أن قراءة التوسير لماركس هي قراءة مثقف ماركسي غربي ، وأن القراءة اللازمة

---

(٢٢) أنظر للويس التوسير : **دفاعاً عن ماركس** ، المقدمة ، ولينين **والفلسفة** ، حيث يمكن أن نتبين الطابع السجالي لفلسفته ، ذلك أنه يجادل واقعه النظري والتاريخي حيث يتحدث عن غياب وعي فرنسي بالفلسفة الماركسية ، وينتقد النزعة الانسانية والنزعة الاقتصادية ، ويقترح قراءة جديدة لماركس . . .

- في نظره - لمثقف العالم الثالث لا يمكن أن تكون إلا قراءة تاريخانية تستلهم أساساً ماركس « الأيديولوجية الألمانية »[٢٣] .

ثالثاً : خلاصات

١ - ان سيادة الفكر اللاهوتي في جميع مظاهر الانتاج الثقافي في الوطن العربي تعني بالضرورة غياب الممارسة النظرية الفلسفية من حقل الانتاج النظري العربي المعاصر .

٢ - ان استمرار التبعية لا ينتج إلا فكراً غريباً ، فكراً يستمد جذوره من تاريخ مغاير لتاريخنا ، من تاريخ الانسان حقاً ، ولكن هل توحد حاضر الانسان ؟

٣ - لا تمتلك الممارسة النظرية الفلسفية أي حضور تاريخي واسع في محيط الثقافة العربية المعاصرة ، إنها إذن فكر نخبوي .

٤ - الخطاب الفلسفي الناشيء هنا وهناك على الرغم من كل الحواجز والعقبات ، عبارة عن خطاب انتقائي ، حيث نلاحظ ظاهرة التلفيق والجمع والشروح المبسطة على حساب البناء والتعامل النقدي ، والمساهمة في التأصيل النظري . يعود سبب سيادة هذه الظاهرة في نظرنا إلى غياب التعامل التاريخي النقدي مع الفلسفات التي تنتج عبر صيرورة تاريخ الفلسفة .

٥ - اننا لا ندعو إلى استقلال فلسفي بديل للمواقف الاتباعية ، بل ندعو إلى تعامل تاريخي نقدي ، تعامل يتفهم فعالية « النقد المزدوج »[٢٤] ، كما يستلهم بكل وعي المنجزات النظرية لتاريخ الفلسفة ، ويبدي وفاءه العميق لفاعلية الانسان النظرية ، بدون أن يغفل متناقضات اللحظة التاريخية الراهنة (في الداخل والخارج) . ويتطلع في الوقت نفسه لبناء وصياغة فكر فلسفي بشري شامل ومتعدد .

---

(٢٣) أنظر : Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?* (Paris: Maspéro, 1974), footnote 9, p. 168 and 184.

(٢٤) المقصود هنا بدعوة « النقد المزدوج » المشروع الفلسفي لعبدالكبير الخطيبي ، وهو مشروع يغتني باستمرار من خلال ما يكتبه الاستاذ عبدالكبير الخطيبي ، أنظر بشكل خاص مجموعة مقالاته المترجمة مؤخراً تحت عنوان : **النقد المزدوج** (بيروت : دار العودة ، ١٩٨٠) .

الفصل العاشر

يوسف كرم: ميتافيزيقا أرسطية معاصرة

د. محمد وقيدي(*)

- ١ -

نجد لدى يوسف كرم محاولة لاقامة موقف فلسفي يستجيب في نظره، للمطلب النظري الضروري المتمثل في ضرورة بناء فلسفة عربية معاصرة. ولقد أبرزنا في محاولة تمهيدية عامة سابقة، أن موقف يوسف كرم يمكن أن يصنف ضمن الفلسفات العربية المعاصرة التي سعت إلى تأسيس نظرية فلسفية عمادها الفلسفة العربية الاسلامية الوسطية، وعبر ذلك الفلسفة اليونانية المؤثرة في الفكر العربي الاسلامي، وخاصة أرسطو. ولقد سبق لنا كذلك أن أبرزنا التناقضات النظرية التي يقع فيها موقف فلسفي كالذي اقترحه علينا يوسف كرم، وذلك بأن أوضحنا أن الظرف التاريخي الذي يراد فيه ابداع هذا الموقف الفلسفي يقتضي تحويلاً في موضوع الفلسفة التقليدي كما يقتضي تغييراً في المنهج والرؤية بحيث تكون الفلسفة على الدوام، على صلة جدلية بالعلوم الانسانية المختلفة ونتائجها، تستفيد منها، وتعمل من جهة أخرى على أن تقام لها القاعدة النظرية والابستمولوجية[1].

وحيث أننا لم نستطع ضمن دراستنا السابقة أن نتناول ببعض من التفصيل موقف يوسف كرم الفلسفي، فإننا نريد أن نجعل من هذا الأمر هدفنا في دراستنا الحالية.

نجد لدى يوسف كرم وعياً واضحاً بضرورة ابداع موقف فلسفي عربي جديد، وارادة واضحة في بناء هذا الموقف ولكننا نكتشف، منذ البداية، أن تناقضاً داخلياً يتحكم في عملية بناء النظرية الفلسفية عند يوسف كرم. فهو يريد بناء موقف فلسفي معاصر؛ ولكنه من جهة أخرى، يريد أن تكون الفلسفات العربية الاسلامية الوسيطية دعامة هذا الموقف المعاصر.

(*) استاذ في كلية الآداب والعلوم الانسانية- الرباط- المغرب.

(١) محمد وقيدي، «الميتافيزيقا كتجاوز عن فعل التاريخ،» الثقافة الجديدة (المغرب)، العدد ٢١ (١٩٨١).

إن التناقض يبرز هنا في أن بناء الجديد يستند في قيمته إلى القديم . فهو يبدو أصيلاً بقدر ما لا يحيد عن الطريق القويم الذي رسمته تلك الفلسفات السابقة .

إن المنحى التقليدي لفلسفة يوسف كرم يبرز منذ تعيينه لموضوع الفلسفة من خلال الأقسام التي يقسم لها مشروعه الفلسفي . فهناك الفلسفة النظرية وفيها قسمان يتعلق أحدهما بنظرية المعرفة ، وهي التي خصص لها يوسف كرم كتابه **العقل والوجود**[٢] وإن كان يوسف كرم في هذا الكتاب يتحدث عن مسائل الوجود عامة ولواحقه ومبادئه . . . الخ ، أما القسم الثاني ، فإنه يهدف إلى اقامة نظرية في فلسفة الطبيعة ، فيبحث في الكائن الطبيعي سواء كان مادياً أو حياً نامياً وحاساً ناطقاً ، كما يبحث من جهة أخرى في الكائن الذي هو علة هذا الوجود الطبيعي ، أي الله . فالقسم الثاني من الفلسفة النظرية يتعلق عند يوسف كرم بـ « الطبيعة وما بعد الطبيعة »[٣] ، وهذا بالفعل هو عنوان الكتاب الذي يخصصه يوسف كرم لدراسة هذه المسائل الفلسفية .

- ٢ -

وهناك إلى جانب الفلسفة النظرية قسم ثان يتعلق بالفلسفة العملية ، حيث يكون البحث بالأساس متجهاً فيه إلى اقامة نظرية في الأخلاق .

هكذا ، إذن ، تكون النظرية الفلسفية المطلوبة محتوية على مستويات ثلاثة ، بحث في العقل وفي الوجود يهدف إلى اثبات وجود العقل وقدرته على معرفة موضوعات الطبيعة وموضوعات ما بعد الطبيعة ، كما يهدف إلى البحث في معنى الوجود وأقسامه ولواحقه ومبادئه ، وبحث آخر في الكينونة على الإطلاق سواء كانت وجوداً طبيعياً أو وجوداً يسمو على الطبيعي ، وبحث في الأخلاق . قد يختلف يوسف كرم جزئياً مع بعض الفلاسفة ، ولكن هذا التقسيم للمعرفة الانسانية ولما ينبغي أن تشمله النظرية الفلسفية بصفة عامة ، هو ذات التقسيم الذي يرد إلى يوسف كرم من أرسطو عبر الفلسفات العربية الاسلامية المعروفة ، وخاصة عبر ابن سينا وابن رشد .

ويوسف كرم لا يحافظ على الفلسفة التقليدية بابقاء موضوعها وحسب ، ولكنه يحافظ عليها أيضاً حين يعمل على ضمان الاستمرار لمضامين الفلسفات العربية الاسلامية التقليدية ، وعبرها للفلسفة اليونانية ولأرسطو بصفة خاصة .

وحين تريد فلسفة يوسف كرم أن تضمن عبرها الاستمرار لمضامين الفلسفات القديمة ، فإنها تقع في عدة تناقضات . فهي حين تحافظ للفلسفة على موضوعها التقليدي ، فهذا معناه

---

(٢) يوسف كرم ، **العقل والوجود** ، ط ٣ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٦) .

(٣) يوسف كرم ، **الطبيعة وما بعد الطبيعة** : المادة ، الحياة ، الله ، ط ٣ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٩) .

أن يوسف كرم يرفض كل الانتقادات التي وجهت إلى الفلسفة التقليدية ، وإلى هذا القسم منها الذي دُعي عند اليونانيين بالميتافيزيقا ودعاه الفلاسفة العرب المسلمون بالفلسفة الأولى . إن الميتافيزيقا تحتل ضمن فلسفة يوسف كرم المركز ، وهو بذلك يخالف الاتجاه الذي تسير فيه الفلسفة المعاصرة . إن التناقض عنده يبرز في كونه يريد بناء فلسفة معاصرة ، ولكن باستعادة الصورة التقليدية للفلسفة . وحين تريد فلسفة يوسف كرم أن تكون استمراراً من حيث مضمونها للفلسفات العربية الاسلامية التقليدية وفحواها في الفلسفات اليونانية عامة وفلسفة أرسطو خاصة ، فإنها تتناقض مع رغبتها في أن تكون فلسفة معاصرة ، لأنها تحيا بوعي منها زمناً غير زمنها ، وتطابق واهمة بين تاريخها الخاص في خصوصيته النوعية وبين تاريخ فلسفات أخرى .

تقدم لنا فلسفة يوسف كرم بصفة عامة نموذجاً للاتجاهات الميتافيزيقية التي هيمنت أطروحاتها على الفلسفة العربية المعاصرة ، فعاقتها بذلك عن الاستجابة الموضوعية لزمنها الواقعي والمعرفي في نفس الوقت .

يقدم يوسف كرم كتابه **العقل والوجود** بوصفه مرحلة متميزة من تطوره الفكري ، تبرز فيها قفزة كيفية في مسار هذا التطور . فبعد مرحلة التاريخ للفلسفة في مراحلها المتعاقبة ، حيث واجه يوسف كرم المذاهب الفلسفية بصور جزئية ، وحيث اجتهد في محاورة كل منها على حدة تأتي مع كتابه **العقل والوجود** مرحلة التعبير عن وجهة النظر الفلسفية الشخصية .

ويهدف الكتاب ، كما يبرز ذلك يوسف ذاته ، إلى تقديم نظرية عن العقل تثبت تميزه وقدرته على المعرفة من جهة ، وإلى تقديم نظرية عامة عن الوجود تميز بين مستوياته وتبرز قدرته على معرفتها من جهة أخرى . ولكن يوسف كرم يبرز أن النظرية المعرفية في نظرة أولوية من حيث التنازل على نظرية الوجود . وذلك لأن « كل مطلع على الفلسفة يعلم أن مسألة المعرفة هي المحور الذي تدور حوله مسائل الوجود ، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعاً للحل المرتضى لمسألة المعرفة ، ففي تقديم هذه المسألة اظهار للأسباب الأولى التي حدت بكل فيلسوف إلى سائر آرائه »[٤] .

وحيث أن للمسألة المعرفية السبق على مسألة الوجود ، وان تناولها بالدرس ينبغي أن يكون أسبق من غيره ، وحيث أن العقل هو وسيلة الانسان للمعرفة ، فإن البداية باثبات تميز العقل بأفعاله وابراز قدرته على معرفة الموجودات على اختلاف مراتبها تصبح ضرورة لكل فلسفة . ولذلك فإن يوسف كرم يبدأ عرض وجهة نظره الفلسفية بالبحث في مسألة العقل .

حقاً إن العقل ليس هو الوسيلة الوحيدة للحصول على معرفة ، فالحواس بدورها تكون أحد مصادر معرفتنا وخاصة بالموضوعات المحسوسة ، ولكن يوسف كرم يرى أن الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم ، متفقون اجمالاً على أن المعرفة العقلية (على تضاربهم في طبيعتها

---

(٤) كرم ، **العقل والوجود** ، ص ٧ ـ ٨ .

وقيمتها) أعلى من المعرفة الحسية وحاكمة عليها ، ومن ثمة انتهت مسألة المعرفة إلى أن تكون مسألة العقل[٥] .

لا يمكن ، إذن قيام فلسفة بالمعنى الذي يريده يوسف كرم ، دون أن يقدم لذلك بنظرية في العقل . ولكن أولوية العقل عند يوسف كرم ليست مطلقة . فالايمان بالعقل يزدوج ويتكامل بالايمان بالوجود والاقرار بحقيقته الموضوعية . يصرح يوسف كرم مبرزاً ، بصفة خاصة ، طبيعة موقفه الفلسفي « وإذا سئلنا عن اسم هذا المذهب ، وعن مصدره ، قلنا إنه المذهب العقلي الذي يؤمن بالعقل ، ولكن المذهب العقلي المعتدل يؤمن أيضاً بالوجود ويقدر تعقله عليه ، ثم قلنا إن افلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه ، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية ، ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية وصاغ تعريفاتها ، واستخرج نتائجها ، وأن الفلاسفة الاسلاميين وبخاصة ابن سينا وابن رشد ، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين . فنحن نعود إلى هؤلاء جميعاً ونؤيد شروحهم وأدلتهم »[٦] .

- ٣ -

ما هي نظرية العقل ، وبالتالي ، نظرية المعرفة عند يوسف كرم ؟

إن أول ما يبدأ به يوسف كرم هو اثبات وجود العقل . حقاً إننا بمجرد مباشرة الاتصال بموضوعات المعرفة ، سواء كانت حسية أو غير حسية ، وبمجرد تحصيل معرفة عنها ، وتكوين معاني وتصورات متعلقة بها نعرف أن لنا أدوات وسيطة لتحصيل هذه المعرفة ، هي العقل . وقد يبدو لنا حينئذ أنه من العبث السعي إلى اثبات وجود العقل . ولكن ما يقصده يوسف كرم باثبات الوجود هو اثبات المغايرة والتميز . فالهدف هو أن نبحث في الأفعال التي تميز العقل كوجود ، فتجعله ثابتاً لدينا بوصفه وجوداً متميزاً عن غيره ومغايراً له . ذلك أنه « متى تثبت هذه المغايرة تثبت اصالة العقل ، ويثبت له وجود خاص ، من حيث أن كل فعل له بالضرورة فاعل معادل له »[٧] .

إن البحث في طبيعة العقل ووجوده يعني مباشرة البحث في الأفعال التي تميز العقل كوجود . وهناك ، في نظر يوسف كرم ثلاثة أفعال تدل على وجود العقل كحقيقة متميزة ، وهي الأفعال التي يدعوها : التصور الساذج ، والحكم ، والاستدلال . فنحن نتعرف وجود العقل بوصفه متميزاً بوساطة هذه الأفعال ، ويلزمنا لكي نفهم وجهة نظر يوسف كرم أن نعرف الأفعال الثلاثة ، وأن نبرز بايجاز وظيفة العقل في كل واحد منها على حدة .

ونبدأ في تعريفنا هذه الأفعال ببيان الفرق بينها وبيان موقع كل منها في مستواه بالنسبة لمعرفة الموضوعات المحسوسة أو تلك التي تجاوز الحس .

---

(٥) المصدر نفسه ، ص ٨ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٥ .

فالتصور الساذج محض إدراك لمعنى شيء ما ، أما الحكم والاستدلال فهما تصديق بصدد ذلك الشيء الذي يتعلق به المعنى . ومن حيث أن الأمر كذلك فإن التصور يكون مرتبة أولى أدنى من حيث قيمته في المعرفة من الحكم والاستدلال . لأن المعرفة لا تكون بتصورنا عن الشيء وحده ، وإنما تكون بالحكم الذي نصدره عنه .

التصور الساذج ادراك لمعنى الشيء ، ويحصل العقل على هذا الادراك بفضل فعل التجريد . فالعقل بفضل فعل التجريد ، يدرك ماهية الشيء المدرك لأنه يجرد الماهية عن المادة الشخصية وعن الأعراض الملازمة للمادة ، كالمقدار واللون والصوت والرائحة والطعم والبرودة . بفضل فعل التجريد يمكن للعقل أن يتصور الماهية في ما لا نهاية له من الأفراد ولو لم تعرض عليه التجربة سوى فرد واحد لماهية واحدة . ومن حيث أنه يسمح بقيام وادراك الماهية أي الشيء في حقيقته ، فإن لفعل التجريد أهميته في تحصيل المعرفة . فهو أساس العقل لأن الوصول إلى معنى الشيء معناه معرفة العقل بعلته ، أي ادراك علة تكوينه وعلة خصائصه وعلة أفعاله .

وإذا كان التجريد ، إجمالاً ، هو قدرة العقل على إدراك معنى الشيء أي ماهيته فإن صورة التجريد تختلف مع ذلك تبعاً لطبيعة الموضوعات التي يتعلق بماهيتها ولذلك فهناك ثلاثة مستويات من التجريد :

المستوى الأول هو تجريد الشيء عن أعراضه المحسوسة ، بحيث « نتصور كلًا منها في المادة التي تخص ماهيته ، لكن مجردة مجملة . والكائنات المتصورة على هذا النحو هي موضوعات العلوم الطبيعية »(٨) .

المستوى الثاني هو الذي يدرك الشيء مجرداً عن المادة المخصوصة أو الاجمالية بحيث تبقى لديه المادة على العموم فتصبح معقولة فقط . ويتعلق الأمر في هذا المستوى بادراك الموضوعات من حيث هي كم منفصل أو كم متصل ، أو كم على الاطلاق . وهي موضوعات العلوم الرياضية ، أي الهندسة والحساب والجبر .

أما المستوى الثالث فيجرِّدُ فيه العقلُ الشيءَ عن المادة المعقولة أيضاً ، فلا يبقى لديه سوى معنى الوجود ، وهو غير متعلق بالمادة بالذات ، إذ قد يكون الموجود جسماً وقد يكون روحاً . والموضوعات التي يتعلق التجريد بها في هذه الحالات هي الموضوعات المجردة ماهيتها على الاطلاق ، أي الموضوعات التي ليست بمادة ، وهي موضوعات علم ما بعد الطبيعة .

وهناك ، إذن ، ثلاثة مستويات من التجريد توافق في مجموعها ثلاث موضوعات للمعرفة تتمايز فيما بينها تبعاً لامكان تصور ماهيتها من حيث علاقتها بالمادة . وهذا التمييز بين ثلاث موضوعات للمعرفة يوافق ذلك الذي اقامه ابن سينا بين ثلاثة أنماط من المعارف يرتبها

---

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٦ .

من الأعلى إلى الأدنى أو العكس تبعاً لامكان تصور موضوعها دون مادة أو عدم امكان ذلك . وابن سينا يرى موضوعات المعرفة بصفة عامة إما أن تكون لا ترتبط أبداً بالمادة المحسوسة، ولا حتى بالتأليف أو الحركة بحيث يمكن ادراكها منفصلة عن المادة والحركة ، وهذه هي موضوعات علم ما بعد الطبيعة . وإما أن تكون تلك الموضوعات غير قابلة للانفصال عن المادة انفصالاً تاماً ، ولكن الخيال قادر مع ذلك على تصورها بدون ارجاعها إلى مادة خاصة ، وهذه حال الاشكال والاعداد ، أي موضوعات العلوم الرياضية . وإما أن تكون موضوعات المعرفة أخيراً غير قابلة أبداً للانفصال عن المادة والحركة ، حيث لا يمكن تصورها بدونها ، وهذا شأن الموضوعات المحسوسة التي يدرسها علم الطبيعة .

إن يوسف كرم يستعيد إذن تصنيف ابن سينا لموضوعات المعرفة وعلومها . غير أن ما ينبغي أن نسجله إلى جانب ذلك فهو أن يوسف كرم يستعيد هذا التصنيف بوعي لأن ذلك جزء من موقفه المذهبي . فالفلاسفة العرب ـ المسلمون يكونون مصدراً من مصادر المذهب العقلاني عند يوسف كرم .

بدون التجريد ليس هناك ادراك لحقيقة موضوعات معرفتنا ، لأن كل موضوع من هذه الموضوعات لا يدرك في حقيقته إلا حين يقوم العقل بتجريد ماهيته عن المادة تبعاً للمستويات التي سلف ذكرها . ولكن حين يقوم التجريد فإنه يدل على وجود العقل بوصفه وجوداً متميزاً ، وعلى أهمية دور العقل في المعرفة الانسانية . وفي اثباته لأهمية فعل التجريد يبرز يوسف كرم في الوقت ذاته تميز موقفه عن الموقفين الحسي والعقلاني التقليديين .

فالحسيون ينكرون وجود معان مجردة في أذهاننا ، لأن كل معارفنا في نظرهم إما أن تكون احساسات وإما أن تكون راجعة إلى احساسات . ويعين يوسف كرم الخلاف بين موقفه وموقف الحسيّين بقوله : « الخلاف إذن بيننا وبين الحسيين قائم في أنهم يأبون الاعتراف بالمعقول ويجهدون أنفسهم في رده إلى المحسوس . ويظهر هذا الخلط في نقدهم المعنى المجرد إذ يقولون إنهم لا يستطيعون أن يتصوروه لأنه غير معين ، وهم يقصدون أنهم لا يستطيعون أن يتخيلوه ، ونحن نقرهم على أنه لا يتخيل من حيث أن المخيّلة قوة حسية عاجزة بطبعها عن تمثيل ما ليس بمحسوس اما إن أريد بالتصور التعقل فهو المستطاع ، إذ أن المعنى المجرد غير المعين من جهة الأعراض المحسوسة ، معين تمام التعيين بعناصره المعقولة التي تدخل في تعريفه »[9] .

إن التجريد في نظر يوسف كرم ، هو أساس العلم . وإن انكار وجود المعاني المجردة هو إنكار لقدرة العقل على المعرفة وانكار لموضوعية العلم ، لأن العلم ليس بالمحسوسات بل بالمجردات والكليات .

غير أن علينا أن نسجل أنه إذا كان يوسف كرم يميز موقفه عن الحسيين ، فإنه يعلن في الوقت نفسه أن عقلانيته ليست امتداداً للفلسفات العقلانية التي نشأت في أوروبا منذ مطلع

---

(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

العصور الحديثة . فهؤلاء العقلانيون يؤمنون بالعقل ولكنهم ينكرون التجريد . وفي التعريف التالي للتجريد نجد تحديداً لموقف يوسف كرم ومعارضته لموقف الحسيين والعقلانيين في الوقت نفسه يقول « التجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود ، وفيه ضمان موضوعية العلم وحقيقته . والفلاسفة الذين ينكرون العقل ويحاولون الاكتفاء بالحس (أمثال هوبس ولوك وهيوم ومل وسبنسر لا يستطيعون تسويغ العلم الذي يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية ، بينما الحس لا ينال سوى الجزئيات والفلاسفة الذين يؤمنون بالعقل وينكرون هذا التجريد (أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز واسبينوزا وكانط) لا يستطيعون تعيين العلة الحقة المطابقة بين العقل والأشياء »[١٠] .

إن الحديث عن التجريد مناسبة لاثبات فعل من الأفعال التي يثبتُ بفضلها وجود العقل ، ولكن هذا الحديث كان بالنسبة ليوسف كرم ، في الوقت ذاته ، مناسبة لتحديد المميزات التي تميز الموقف العقلاني الذي يتبناه هذا الفيلسوف وبيان الخلاف بينه وبين موقف الحسيين من جهة والعقلانيين من جهة أخرى . إن يوسف كرم يريد بناء فلسفة عقلانية ، ولكنه لا يعتبر هذه الفلسفة امتداداً لما أنتجه الفلاسفة الأوروبيون في العصور الحديثة ، بل إن عقلانية يوسف كرم هي عقلانية الفلسفة العرب المسلمين ثم عقلانية أرسطية .

هناك فعل ثان يثبت بفضله وجود العقل وهو الحكم . وهذا الفعل يتلو التصور ، لأنه لا يمكن قيام الحكم بدل المعاني التي يمدنا بها التجريد ، وذلك من حيث أن الحكم ربط بين معنيين . إن الحكم فعل معرفي أكثر تعقيداً من التجريد .

على أن يوسف كرم يميز بين التصور الساذج والحكم بصورة أخرى، حيث يرى أن ما يميز الحكم عن التصور هو احتماله للصدق أو الكذب بصورة صريحة . « إن الاحساس المطابق للمحسوس صادق ، وإن التصور الساذج الواقع على ماهيته هو صادق أيضاً ، ولكن هذا الصدق غير ظاهر فيهما صراحة في حين أنه ظاهر في الحكم حيث يعلن العقل أن الموضوع هو كذلك فيبين عن عمله بمطابقته لموضوعه »[١١] .

يثبت وجود العقل ، إذن ، بوصفه القدرة التي تستطيع تجريد الماهية عن مادتها واستخلاص معنى الشيء ، كما يبرز الوجود المتميز للعقل من جهة أخرى بوصفه قدرة على انتاج المعرفة بالتركيب بين المعاني المختلفة والربط بينها .

الفعل الثالث من الأفعال الدالة على وجوده هو فعل أكثر تعقداً من سابقيه ، لأنه يربط بين جملة أحكام . وقد يكون هذا الفعل هو القياس الذي ينتقل بفضله الفكر من معلوم إلى مجهول هو نتيجة ذلك المعلوم ، أي أن القياس هو « فعل واحد مع تركيبه من عدة أفعال أو أحكام ، لما بينها من ترابط وتبعية »[١٢] . وقد يكون هذا الفعل هو الاستقراء الذي يصل إلى نتيجة عامة انطلاقاً من ملاحظات ونتائج جزئية .

---

(١٠) المصدر نفسه ، ص ١٧ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
(١٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

والواقع هو أن الحسيين لا يقدرون أفعال العقل هذه حق قدرها . وتناقضهم الأقوى بهذا الصدد يظهر في موقفهم من الاستقراء . فهم يزعمون لأنفسهم مشايعة التجربة ومتابعة الواقع المحسوس ، ولكنهم ينكرون من الجهة الأخرى كلية القوانين الطبيعية وضرورتها ، فيبقى العلم لديهم بدون سند .

كان هدف يوسف كرم هو اقامة فلسفة عقلانية باعتبار هذه الفلسفة متابعة للطريق القويم الذي سار عليه الفلاسفة الأوائل من اليونانيين ، وعلى رأسهم أرسطو وتابعهم فيه الفلاسفة المسلمون ، وفي مقدمتهم ابن سينا وابن رشد وباعتبار هذه الفلسفة من جهة أخرى مناهضة وتصحيحاً للمظاهر التي حاد فيها المحدثون والمعاصرون عن ذلك الطريق الفلسفي القويم . ولم يكن بامكان يوسف كرم أن يقيم المذهب العقلاني الذي يريده دون أن يقيم ، أولاً نظرية في العقل تبرز أهمية دوره في المعرفة .

- ٤ -

إن اثبات وجود العقل ، على الرغم من أهميته ، ليس كافياً في حد ذاته لقيام نظرية في المعرفة . فهناك أسئلة أخرى يتحتم الجواب عنها ، ويصوغها كرم كالتالي :

إذا كان لنا عقل فهل يعقل الوجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟

هذان السؤالان ليسا فلسفياً على مستوى واحد وقيمة واحدة ، بحيث أن الجواب عن أولهما لا يغني عن الجواب عن ثانيهما . فقد نستطيع أن نثبت أن العقل يعرف ولكن دون أن يعني ذلك أنه يحصل على معرفة موضوعية بالأشياء . إن التجريد واسطته بين العقل والوجود ، ولكنه يعني بالضرورة أن إدراك الأشياء ضمنها يكون للأشياء كما هي ذاتها . أما القياس والاستقراء فإنهما انتقال للفكر من أحكام إلى نتائجها المنطقية أو مما نلاحظه على وقائع معينة إلى تعميمه ، ولكنهما قد يكونان ذاتيين لا يعكسان الحقيقة الموضوعية للوجود .

ومع ذلك نعتقد أن الأفكار التي عرضناها ليوسف كرم حتى الآن يمكن أن تقدم لنا جواباً عن السؤال الأول . فأفعال العقل التي سبق أن عرضناها تثبت تميز العقل كوجود من جهة ، ولكنها تثبت في الوقت نفسه أن العقل يعقل الوجود ، بغض النظر عما إذا كان يعقل على حقيقته أم لا . فبفضل التجريد يتكون لدى العقل تصور عن الأشياء ومعان عنها . أما أن تكون هذه التصورات هي حقيقة تلك الموضوعات فهذا إشكال آخر .

لفهم الجواب عن السؤال الثاني ، أي هل يعقل العقل الوجود على حقيقته ، ينبغي أن نفهم منطلقات فلسفة يوسف كرم . إن يوسف كرم يريد ، كما أوضحنا ذلك ، بناء فلسفة عقلانية تعترف بما للعقل من دور أساسي في المعرفة . وهذه فلسفة لا يمكن أن تقوم إلا على مبدأ اليقين لا على منهج الشك أو مبدئه . لذلك فإننا نجد أن يوسف كرم ينطلق من الاعتقاد

بأن « المنهج القويم في الفلسفة يبدأ من اليقين الطبيعي بالبديهات »[١٣] . وعندما يدرس كرم المذاهب الشكية المختلفة ، فإنما يفعل ذلك من أجل تمحيصها وتبيين تطورها التاريخي ، وبيان تأثر بعضها بالبعض الآخر . والقصد من هذا هو التوصل إلى دحض المذاهب الشكية التي تحيد بنا عن الطريق القويم في الفلسفة . وينتقد يوسف كرم كل المذاهب الشكية في تاريخ الفلسفة سواء كانت قائمة على مبدأ ، كما هو الحال بالنسبة للمذاهب الشكية القديمة ، أو كان الشك لديها منهجاً في التفكير وطريقاً إلى اليقين ، كما هو الحال عند ديكارت . وفي نقده المذاهب الشكية يجد يوسف كرم السند في أمرين . أولهما تجربة فلسفية أوضحها الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال ، وهي تجربة ذاتية كان فيها الشك بداية تبين بعدها الغزالي أن الثقة بالبديهات هي الطريق إلى الخروج من هذا الشك . وأما ثاني هذين الأمرين فمصدره قدرة العقل ذاتها على المعرفة . فلو صح مذهب الشك لثبت من صحته أن الانسان غير قادر على انتاج المعرفة العلمية ولكن قيام العلم الرياضي والعلم الطبيعي بوصفهما علمين يقينيين يفند مذهب الشك . هذه إذن هي نقطة الانطلاق الأولى في فلسفة يوسف كرم ، إنها الاعتقاد في اليقين بوصفه الطريق الفلسفي القويم .

أما نقطة الانطلاق الثانية فهي كما يقول يوسف كرم « الدفاع عن موضوعية الادراك الحسي ووجود العالم الخارجي »[١٤] وتؤدي هذه الأطروحة عنده إلى نقد الفلسفات التصورية (المثالية) . إن الفلسفة التصورية تعطي قيمة للعقل ولقدرته على المعرفة ، وهي في هذا لا تخرج عما يريده يوسف كرم لمذهبه . ولكن هذه القيمة عنده تصبح أولوية للعقل على الوجود ، وللمعرفة على الواقع ، وهذا ما لا يتفق والمنحى الذي تسعى فلسفة يوسف كرم إلى اتباعه . لا بد إذن من الدفاع عن موضوعية الادراك الحسي ، غير أنه ينبغي التأكيد على أن هذه الموضوعية تقوم على موضوعية أخرى هي وجود العالم الخارجي الذي يكون وحده مصدر ادراكاتنا الحسية . إن الواقع هو نقطة انطلاق معرفتنا ونهايتها في وقت واحد ، منه تنطلق وإليه تعود . يؤكد يوسف كرم بهذا الصدد « أي خير يرجى من الفلسفة إذا لم تبدأ من الواقع ولم تنته إليه ، أي إذا لم تكن تفسيراً للمواضيع . إنها حينئذ أضغاث أحلام ، لا تستحق لعاب الألسن أو مداد الأقلام »[١٥] .

ليست هنالك معرفة للواقع تنطلق من الفكر وهذا هو خطأ الفلسفة التصورية بصفة عامة . وتبعاً لهذه الفكرة ينتقد يوسف كرم المنهج الديكارتي في الفلسفة حيث أنه يحيد بنا عن الطريق القويم . « فالمنهج الديكارتي يمضي من الفكر إلى الوجود ، بينما كانت الفلسفة السلفية تعتبر الوجود أصلاً والفكر مرآة له ، كما كان (وما زال وسيبقى) يعتبر الناس أجمعون »[١٦] .

---

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .
(١٤) المصدر نفسه ، ص ٥٨ .
(١٥) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
(١٦) المصدر نفسه ، ص ٧٠ .

في الفلسفة العقلانية التي أقامها يوسف كرم هناك اليقين كمبدأ فلسفي ، ولكن هذا اليقين موضوعه الوجود أولاً ، قبل أن يكون موضوعه قدرة العقل على تعقل ذلك الوجود . هذا ما تؤكده الفقرة السابقة التي أراد يوسف كرم أن يبرز فيها موقفه من الفلسفات التصورية ، فإن وجهة نظر هذه الفلسفات قد تذهب إلى حد القول بالوجود بوصفه نتيجةً لتعقلنا له . فإن يوسف كرم يرى أن مثل هذا الاثبات تناقض ، إذ من العبث أن تكون لنا الحواس ، ثم يكون ما تشهد به تلك الحواس مطلق وهم . ويعجب يوسف كرم من التصوريين كيف أنهم « لم يفطنوا إلى أنهم يعزون لله عبثاً وتلبيساً منافيين لحكمته وصدقه كل المنافاة . هل يعقل أن يريد أو أن يسمح أن نحيا في وهم قاهر متصل ، فنصدق بوجود أشياء ونصدر عليها أحكاماً وهي غير موجودة ، ولم خلق الله لنا الحواس (أو ما يبدو كذلك) بأجهزة تدل على أنها مرتبة لادراك أشياء مادية ، ثم فوّت عليها غايتها هذه طبعاً ودائماً ، وحل هو محلها »[17] .

هناك ، إذن ، محاولة لتمييز فلسفة يوسف كرم عن الفلسفة التصورية ، كما وقع ذلك بالنسبة للمذاهب الشكية . غير أن هذا التمييز لا يعني ، وبصورة مباشرة ، الاتفاق مع أطروحات الفلسفات الحسية . فإن اثبات موضوعية الوجود وموضوعية الادراك الحسي ، لا يمنع من القول بأن مسألة المعرفة هي أساساً مسألة العقل لا مسألة الحواس . يؤكد يوسف كرم « نحن لا نحجم عن الاقرار بأن المعرفة الحسية في مرتبة دنيا ، وأن معنى المعرفة لا يتحقق فيها إلا بنسبة تتفاوت من جراء المادة . ولكننا نقول أيضاً أن العقل يصححها بالمضاهاة والاستدلال ، وأن مسألة المعرفة هي في الحقيقة مسألة العقل لا مسألة الحواس »[18] .

هذا التردد بين الموقفين التصوري والحسي يبرز أن يوسف كرم يريد أن يجعل فلسفته في موقع بينهما . إن هناك أفكاراً تجعله أقرب إلى الفلسفات التصورية ، وأخرى قد تبديه أقرب إلى الفلسفات الحسية ، وذلك تبعاً لاعترافه بقيمة العقل في المعرفة أو لاقراره بموضوعية الوجود الخارجي . ولكن يوسف كرم لم يسعَ ، في نظرنا ، إلى التوفيق بين الموقفين السالفي الذكر . حقاً إنه ينتقد إحياء الواحد منهما بالآخر ، ولكن هذا ليس إلا استعانة بكل منهما في اكتشاف تناقضات الموقف الآخر . أما نقطة الانطلاق الايجابية التي يعتمد عليها يوسف كرم في بناء نظريته فهي ما يدعوه بالفلسفة السلفية ، تلك التي رسمت الطريق القويم في الفلسفة ، وهو يقصد كما رأينا أكثر من مرة الفلسفات العربيّة الاسلامية وخاصة ابن سينا وابن رشد ، والفلسفات اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو . فلدى هؤلاء الفلاسفة الاسلاف يجد نظرية متكاملة في المعرفة تعترف بما للعقل من دور في المعرفة ، ولكن دون أن تنكر موضوعية الوجود الخارجي . وإنما وقعت الفلسفات الحديثة والمعاصرة في التناقض لأنها حادت عن هذا الطريق القويم .

---

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .

الاطروحة الثالثة ضمن نظرية المعرفة عند يوسف كرم هي إقراره بـ« كفاية العقل لتكوين ما بعد الطبيعة »(١٩) .

وهكذا يدافع يوسف كرم عن موضوعية الادراك العقلي لما يجاوز المحسوس ، كما دافع من قبل عن موضوعية الادراك الحسي .

فلا يمكن ، في نظر يوسف كرم ، أن نحصر قدرة العقل في معرفة موضوعات الطبيعة بحيث يكون علم الطبيعة وحده ممكناً بصورة موضوعية . فالموجودات الطبيعية هي موضوعات للعقل حقاً ، ولكنها موضوعات له من حيث هو عقل انساني وحسب ، أي من حيث هو عقل نفس متحدة ببدن . غير أنه يمكن اعتبار العقل من حيث هو عقل باطلاق ، ومن هذه الناحية فإن العقل يبدو قادراً عن مجاوزة موضوعات الطبيعة إلى أصولها وشروطها غير المحسوسة فينظر في الوجود على الاطلاق بما فيه الوجود غير المحسوس وتتكون لديه معرفة به ، فيكون علم ما بعد الطبيعة بدوره علماً ممكناً وموضوعياً ، بل أن هذا العلم عند يوسف كرم ، كما هو عند أرسطو والفلاسفة المسلمين الذين يتبع خطاهم ، أشرف مرتبة مما عداه من العلوم .

وكما كان الشأن بصدد قدرة العقل على معرفة الموضوعات الطبيعية ، فإن يوسف كرم يواجه عند اقراره بقدرة العقل على تعقل الموضوعات التي تجاوز الاحساس نفس المذهبين الفلسفيين التقليديين أي العقلانية والحسية ، وهو يسعى دائماً إلى ايجاد « موقف وسط بين الحسية المحجمة عن مقاربة المعقولات ، والتصورية الزاعمة أن عقلنا كفء لادراك المعقولات والروحيات كما هي في أنفسها »(٢٠) .

فمن الواضح أن الفلسفة الحسية التي تعتبر الاحساس المصدر الوحيد لمعرفتنا ، وتعتبر أن المعاني التي يكونها العقل عن موضوعات معرفته إن هي إلا نسخ لانطباعاتنا بالأشياء المحسوسة ، لا يمكن أن تعترف بغير علم الطبيعة علماً موضوعياً وبغير الموجودات المحسوسة موضوعاً للمعرفة . وأكثر من ذلك فإن بعض فلاسفة النزعة الحسية قد ذهبوا في هذا الأمر مذهباً بعيداً فأنكروا على العقل الانساني الحق في المعاني العامة المجردة وفي القوانين الكلية باعتبارها لا تعطي في الواقع المحسوس ، فأدى ذلك بالفلسفة الحسية إلى انكار القيمة المعرفية للعلم . هذه الفلسفة الحسية لا تعترف بما يجاوز المحسوس موضوعاً للمعرفة ، ولا تعترف للعقل ، من جهة أخرى ، بالقدرة على معرفة هذه الموضوعات .

أما الفلسفات العقلانية التصورية فإنها على العكس من ذلك تقر بوجود موضوعات تسمو فوق الحس ، بل ولا تمتنع كما هو الشأن عند أفلاطون من أن تقر بوجود عالم

---

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٩٧ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٧٠ .

للموضوعات غير المحسوسة ومن القول بأن موضوعات هذا العالم المحسوس إن هي إلا صور عن موضوعات عالم المثل . كما أن الفلسفات الأفلاطونية التصورية تتميز ، من جهة أخرى باقرارها بأن العقل قادر على أن يدرك الموضوعات غير المحسوسة أي المعقولة كما هي في ذاتها .

فالعقل الانساني في نظر يوسف كرم لا يعرف الروحيات في ذاتها ، بل ولا يتجه إلى معرفتها بصورة مباشرة . « إن عقلنا متجه إلى الماديات يستخلص ماهياتها مما يغشيها من أعراض مشخصة ، وأنه يتوصل إلى الروحيات ابتداء من الماديات ، بعكس ما يتصور التصوريون »[٢١] .

إن هذا الاعتراف بالوجود المادي وهذا الاعتراف بأن الموجودات مادية هما ما يريد يوسف كرم أن يميّزا فلسفته العقلانيّة عن الفلسفات التصورية . وإذا شئنا أن نحدد موقع يوسف كرم بالنسبة للثنائي اليوناني أفلاطون وأرسطو ، فإننا نستطيع أن نتبين بوضوح المنحى الأرسطي لفلسفته . فيوسف كرم لا ينكر ما بعد الطبيعة . ولكنه ، في الوقت نفسه ، يجعل من معرفة موضوعات الطبيعة الطريق الذي لا غنى عنه لمعرفة موضوعات ما بعد الطبيعة . وهذه الصلة بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة هي التي يرى يوسف كرم أن الفلسفات التصورية قد فشلت في تحقيقها . إن الفلسفات التصورية تقر بوجود مفارق لعالم ما بعد الطبيعة ، وقد يوافقها يوسف كرم في ذلك ولكنها تقر أيضاً بأن معرفة عالم ما بعد الطبيعة لا يمر من معرفة عالم الطبيعة . إن العقل يتجه في نظر الفلسفات التصورية إلى عالم الطبيعة بصورة مباشرة ، بل وإن الأساس في معرفتنا بموضوعات الأصل غير المحسوس الذي لا تكون موضوعات الطبيعة إلا صورة منه تستمد قيمتها من المشاركة في حقيقته ، كما ترى ذلك الفلسفة الأفلاطونية . وعلى العكس من هذه الفلسفات التصورية فإن عقلانية يوسف كرم تعقد صلة بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة ، وذلك حين ترى أن معرفة ما يجاوز المحسوس تنطلق من معرفتنا بالمحسوسات . إن الفلسفة المرجعية بالنسبة ليوسف كرم هي نظرية التجريد الارسطوطاليسية فهي الأساس المعرفي لنظرية المعرفة التي أقامها يوسف كرم. لذلك فإنه لا يبرز نظريته في المعرفة على صعيد البحث في فعل المعرفة ذاته وحسب ، بل إن هذه النظرية تؤطر بنظرية عامة حول الانسان ، وحول علاقة نفسه ببدنه . فبخلاف النظريات التصورية التي تجد منطلقها في فلسفة أفلاطون ، فإن فلسفة يوسف كرم تؤمن بأن النفس غير مستقلة بذاتها عن البدن ، وهي تتخذ من هذه الحقيقة أساساً لنظريتها في المعرفة . يؤكد يوسف كرم بأن « الحس متصل بالأشياء اتصالاً مباشراً ، والعقل لا يكتسب معرفة إلا إذا تلقى مادتها من الحس ، بحيث تكون الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية بل البدنية مع تمايزها عنها بالطبيعة والفعل »[٢٢] .

بهذا المعنى الذي يكون به الانسان بصفة عامة ، والانسان العارف بصفة خاصة ،

---

(٢١) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٨٩ .

وحدة متوازنة بين البدن والنفس وبين الحس والعقل ، يصبح من الممكن بالنسبة للانسان أن يؤسس بصورة موضوعية ، العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة في وقت واحد . إن الامكان الموضوعي لهذين العلمين يستند إذن إلى قدرة العقل الانساني على معرفة كل موضوعات المعرفة سواء كانت موضوعات محسوسة أو كانت موضوعات تجاوز الحواس .

- ٥ -

ليست فلسفة يوسف كرم نظرية حول العقل وحسب ، ولا هي أيضاً جوابٌ عن الأسئلة المختلفة المتعلقة بمسألة المعرفة وحسب ؛ لكنها فضلاً عن ذلك ، نظرية في الوجود . إن يوسف كرم قد سعى إلى تأسيس مذهب فلسفي متناسق تبعاً للخصائص التقليدية للمذهب الفلسفي ، وهذا الأمر لا يكون ممكناً دون تقديم نظرية في الوجود تتم نظريته في العقل .

لقد سبق لنا أن قلنا إن من أفعال العقل ادراكه لمعنى الأشياء ، ولذلك فإن يوسف كرم في عرضه معنى الوجود يبدأ باثباته بوصفه أعم المعاني وأكثرها بساطة .

حين يتصور العقل الوجود ، فإن الأمر يتعلق لديه بأعم المعاني اطلاقاً ، لأن المعنى الحقيقي للوجود هو الذي يكون فيه الوجود مبرأ من أي تخصيص أو تعيين ، أي هو المعنى الذي يدرك فيه الوجود بدون أن يكون ملازماً لموضوع من الموضوعات التي تدركها بواسطة الاحساس . والوجود بهذا المعنى العام والشامل والبسيط هو موضوع العالم الذي له الرياسة على سائر العلوم ومنها أقسام الفلسفة ، وهو الميتافيزيقا عند أرسطو والذي دعاه الفلاسفة العرب والمسلمون بالفلسفة الأولى . فحيث أن الأعم متقدم في الرتبة على الأخص ، فإن هذا العلم سابق في الرتبة على باقي العلوم لأنه يتناول أكثر الموضوعات بساطة وكلية . ذلك أن « الوجود أول المعاني لبساطته القصوى وأول ما يقع في الادراك لعمومه الشامل »[٢٣] .

في بحثه عن معنى الوجود يعمل يوسف كرم على القيام ببعض التمييزات والتحديدات التي يراها ضرورية لفهم ذلك المعنى في حقيقته ، ولبيان قيمته بالنسبة لما عداه . وهكذا فإنه يميز أولاً بين معنى الوجود بالاطلاق وهو الذي يطلق على معنى الوجود بصفة عامة دون تعيين له ، وبين ما يعبر عنه لفظ « الوجود » وهو يشير إلى الوجود معيّناً ومخصَّصاً في موضوع محدد .

كما أن يوسف كرم يبحث في علاقة الوجود بمعنى اللاوجود من أجل البحث في أولوية أحدهما على الآخر . من هذه الزاوية فإنه يقر بأولوية الوجود على اللاوجود إذ أن معنى اللاوجود هو الذي يصدر عن معنى الوجود وليس العكس وذلك لأن اللاوجود ليس إلا سلباً لمعنى الوجود . فالوجود يحدد بنفسه ولا يكون سلباً لما عداه . أما اللاوجود فهو لا يمكن أن

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ١١٤ .

محدد بدون أن يكون لنا معنى الوجود ، لأنه ليس في حقيقته إلا سلباً له .

ومن جهة ثالثة ينتقد يوسف كرم وجهة نظر المتصوفة الذين يقصرون اطلاق اسم الوجود على الله فقط ، باعتباره الموجود الحق ، وباعتبار أن اطلاقنا اسم الوجود على ما عدا الله معناه مطابقة بين الموجود الحق وما عداه مما نطلق عليه اسم الموجودات . إن يوسف كرم يرى أن اطلاق اسم الوجود على ما عدا الله لا يفيد المطابقة ، بل يفيد المغايرة ، وأن هناك مراتب في الوجود يكون الله فيها هو الموجود الحق . ويوسف كرم ، الذي يستفيد في وجهة النظر هذه من الفلاسفة المسلمين وخاصة من ابن سينا ، يهدف إلى ابراز سعة موضوع الفلسفة الأولى أو علم ما بعد الطبيعة . فوجهة نظر المتصوفة تحصر هذا الموضوع في الله ، بينما يرى يوسف كرم أن موضوع علم ما بعد الطبيعة هو كل الموجودات التي تجاوز الحس والتي تتدرج في مراتبها إلى أن تصل إلى واجب الوجود والذي لا يصدر عن أي وجود آخر ويكون هو المصدر والعلة لجميع الموجودات الأخرى . يؤكد يوسف كرم هذا المعنى بقوله : « يطلق الوجود بمعنى حق على كل موجود ، لكن بالتناسب أي مع ملاحظه أن الوجود هو في كل موجود على حسب هذا الموجود ، وبالترتيب أي مع ملاحظته أن الوجود يطلق أولاً وبالذات على الله واجب الوجود أو الموجود بذاته ، ويطلق ثانياً وبالمشاركة على المخلوقات »[٢٤] .

وبناء على ملاحظاته السابقة ، تلك التي تتضمن أن هنالك أولوية للوجود على اللاوجود ، يذكر يوسف كرم جهات الوجود فيجدها أربع هي **اللاوجود** ، أي حين يكون هنالك سلب للوجود ، **والواجب** ، أي حين يكون الوجود واجباً بذاته لا بغيره ، **والامتناع** ، أي حين لا يكون موجود ما أمرا ممكناً ؛ **والامكان** ، أي حين يكون الوجود في مستوى ما يدعوه أرسطو وجوداً بالقوة . ويوسف كرم في هذا التقسيم لا يخرج عما قالت به الفلسفة الاسلامية في عصر ازدهارها .

يستعرض يوسف كرم بعد ذلك ما يدعوه بلواحق الوجود والمقصود بذلك عنده الصفات التي تلحق الوجود ضرورة من حيث هو وجود . وهذه الصفات عند يوسف كرم هي أربع ، الوحدة والحق والخير والجمال . فالوحدة تعني أن الوجود بذاته واحد لا ينقسم . ويرى يوسف كرم أن الوحدة تكون بالنسبة للوجود على مستويين . فهي اما وحدة جوهرية وهي التي يبدو فيها أي وجود بوصفه جوهراً بسيطاً غير قابل للانقسام ، واما وحدة عرضية وهي التي يبدو فيها الوجود ارتباطاً لكثرة الجواهر المتمايزة فيما بينها وعدم انقسامها من جهة هذا الارتباط . فهناك تتحقق ، في نظر يوسف كرم ، كثرة بالفعل ، ولكن وحدة بالتركيب .

أما صفة الحق فتلحق الوجود ضرورة ، لأن كل موجود فهو حق يشكِّل نوعاً من الحقيقة هي ما يجعل منه هذا الوجود المحدد المتميز عما عداه . والوجود أيضاً خير ، يتعلق به الميل والاشتهاء ، الخير ينسب في نظرية يوسف كرم إلى الارادة . والوجود متصفٌ أخيراً

---

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

بالجمال بمعنى أنه متسق بصورة تجعله يروق للعقل وللميل .

ومن الواضح هنا أن يوسف كرم يتبع الخط الأرسطي وأنه حين يجعل الحق صفة ضرورية للوجود يناهض فكرة الصيرورة . فبالاستناد إلى أرسطو يؤكد يوسف كرم أن الأضداد لا توجد في الشيء الواحد متآنية ، وإنما ضده يوجد بالفعل وآخر يوجد بالقوة ، بحيث يكون الموجود الواحد حاصلاً على الضد الأول وقابلاً للضد الثاني .

يتحدث يوسف كرم ، في نهاية حديثه عن الوجود عن مبادىء الوجود . وحديثه بهذا الصدد يربط بين نظريته في العقل ونظريته في الوجود ، فمبادىء الوجود هي ذاتها مبادىء العقل من حيث هي أثر للوجود على العقل . فأثر الوجود في العقل « يتجلى في مبادىء أو قوانين تنعكس على العقل أو تتقدم فيه بمجرد تأمله ، ويراها معقولة ، بل مثال المعقولية ، ويستعين بها تعقله ، ويرد إليها كل يقين ، ويستند إليها في دفع كل انكار »[٢٥] .

ومبادىء الوجود هي ، عند يوسف كرم ، مبادىء بينة بذاتها . فهي تعتبر بالنسبة للعقل أبسط المعاني وأكثرها ضرورة . كما أنها مبادىء كلية تنطبق على كل موجود سواء كان في الذهن أو خارجه ؛ وهي مبادىء حاصلة في العقل جميعاً يطبقها صراحة أو ضمنياً

مبادىء الموجود أربعة ، أولها مبدأ الذاتية الذي نعرف بفضله أن الوجود مطابق لذاته . وثانيها مبدأ عدم التناقض الذي نقر بفضله أن الموجود إن لم يكن هو ذاته فإنه لا يكون . وثالثها مبدأ الثالث المرفوع أو الوسط المرفوع وهو المبدأ الذي يصاغ في القول « لا وسط بين الوجود واللاوجود » . أما المبدأ الرابع فهو مبدأ العلية .

تلك إذن ، وبصفة عامة نظرية يوسف كرم في العقل والوجود ، تلك النظرية التي أراد لها صاحبها أن تكون مثالاً للفلسفة العربية الاسلامية المعاصرة التي تستجيب لما تقتضيه مهمة فيلسوف له تراث فلسفي أصيل يعود إليه لأنه يجد فيه حقائق قد حادت عنها فلسفات حديثة ومعاصرة كثيرة ، ولأنه يجد فيه الدعامة التي تحمي فلسفته من بناء نظرية فلسفية قابلة للنقد بسهولة .

- ٦ -

كان مشروع يوسف كرم أن يمد الزمن العربي المعاصر بالنظرية الفلسفية التي يستحقها ، فقد توصل إلى اقامة نظرية فلسفية جديرة بانتباه الفلسفة العربية المعاصرة . وتتمثل هذه النظرية ، في نقطة انطلاق فلسفية تحاول أن تعتمد على مراجعة شاملة لتاريخ الفلسفة لتبرز من خلاله كيف قامت في الماضي فلسفة أصيلة من حيث قدرتها على أن تقدم الجواب عن المسائل التي طرحتها . وتتمثل هذه الفلسفة في نظرية أرسطو ومن سار على طريقة

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ .

من الفلاسفة العرب والمسلمين في عصور ازدهار الحضارة العربية الاسلامية ، كما أن اعتماد يوسف كرم على مراجعة تاريخ الفلسفة تمكنه من جهة أخرى من تبين الاشكال التي حاد بها كثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين عن هذا الطريق القويم الذي سار عليه الفلاسفة اليونانيون الأوائل ، وتبعهم فيه الفلاسفة المسلمون ، وخاصة ابن سينا وابن رشد . إن واقع الفلسفة العربية المعاصرة في حاجة إلى إقامة موقف فلسفي جديد يتجاوز ، في نظر يوسف كرم ، اخطاء الفلاسفة الحسيين والتصوريين على السواء .

إن ما يميز مشروع يوسف كرم هذا هو ، في نظرنا التناقض بين مشروعه النظري والايدبولوجي الذي تتمثل فيه مظاهر قوته ، وبين الوسائل المعرفية التي تتمثل فيها مظاهر نقصه وضعفه . إننا لا نشك في أن قيام فلسفة عربية معاصرة مستقلة بذاتها عن الفلسفة الغربية يعني مطلباً ضرورياً بالنسبة للواقع الفلسفي العربي الراهن ، وبالنسبة للوضع الثقافي العربي المعاصر بصفة عامة . وإننا لا نشك كذلك في أن أي نسق فلسفي عربي معاصر يكون تابعاً بصورة مطلقة لأي اتجاه غربي لن يكون بالضرورة موافقاً لمقتضيات العصر الواقعية والمعرفية . ولكننا مع اتفاقنا مع مطلب الاستقلال الفلسفي ، لا نتفق تماماً مع الشروط التي يريد يوسف كرم أن يحقق هذا المطلب ضمنها . فالتحرر من هيمنة الاتجاهات الفلسفية الغربية لا يكون بمجرد متابعة الفلسفات العربية الاسلامية في عصور ازدهار حضارتها . إن التحرر ينبغي أن يكون أكثر من هيمنة الفلسفات العربية الاسلامية التقليدية ، لأن الفلسفة العربية الراهنة التي يريد أن يكون استجابة لزمنها في كل خصوصياته لا يمكن أن تكون مجرد استمرار للفلسفات العربية الاسلامية . فمهما تكن القوة النظرية لابن سينا وابن رشد وغيرهما من فلاسفة العرب المسلمين في القرون التي خلت ، فإنهم لن يستطيعوا أن ينوبوا عن الفيلسوف العربي الراهن في الجواب عن الاشكالات الفلسفية التي يطرحها عليه عصره . إن الفلسفات الغربية هي من معطيات العصر الذي يريد الفيلسوف العربي المعاصر أن يمده بالفلسفة التي يستحقها . وإن الموقف الفلسفي القويم ليس هو التراكم المطلق لهذه الفلسفات ، بل هو معرفة الحدود التي يمكن أن يتعامل ضمنها الفيلسوف العربي المعاصر مع مقولاتها .

وفي نظرنا ان الفلسفة التي أقامها يوسف كرم ، والتي تتميز بالتناقض بين قوة مشروعها النظري وضعف وسائلها المعرفية ، قد فشلت في أن تقدم للزمن العربي الراهن الفلسفة المطابقة له والمعبرة عن وعي الفكر العربي المعاصر بنوعية المشاكل التي يواجهها ، وبطبيعة الاجابات التي عليها أن يسعى إلى البحث عنها .

وعلى ذلك فالتناقض الذي تتميز به فلسفة يوسف كرم ، والفشل اللازم عنها والذي طبع مشروعه الفلسفي وفلسفته وجعلها بدون مستقبل : إذ لا نجد الآن في الوطن العربي اتجاهاً فلسفياً يعتمد نظرياتها ويعمل على تطويرها ، هي في نظرنا عدم امتلاك يوسف كرم للمنهج العلمي القويم في تحليل النظريات الفلسفية التي يريد أن تتعامل معها ، سواء تعلق

الأمر بالفلسفات العربية الاسلامية أو بالفلسفات الغربية . وإن المنهج العلمي الذي يمكن من وضع كل النظريات الفلسفية بصفة عامة في اطارها التاريخي الواقعي والمعرفي سيجعل الفيلسوف العربي واعياً بخصوصية تاريخيته ، وواعياً بالشروط المعرفية والمجتمعية والتاريخية التي نشأت فيها الفلسفات الأخرى . إن التحليل العلمي ، بعبارة أخرى ، هو الذي يجعل الفيلسوف قادراً على أن يدرك ما يختلف به عصره عن العصور الأخرى ، وما تختلف به مقتضيات الفلسفة التي يريد أن يقيمها عن الفلسفات الأخرى . وهذا التحليل هو الذي كانت تفتقد إليه فلسفة يوسف كرم . لذلك فإنه ظل يحاور الفلسفات على المستوى الفلسفي وحسب ، ولم يتجاوز ذلك إلى البحث في الخلفيات المعرفية والتاريخية لنظريات الفلاسفة الذين حاورهم . ولذلك أيضاً فقد رأى يوسف كرم أن المسلك القويم لبناء فلسفة عربية معاصرة هو متابعة الطريق الذي خطه هؤلاء الفلاسفة . غير أنَّا لا نوافق على هذا المسلك لأن في ذلك اغفالاً لخصوصية تاريخية مزدوجة : للخصوصية التاريخية التي نشأت فيها النظريات الفلسفية العربية الاسلامية القديمة ، وللخصوصية التاريخية التي يريد الفيلسوف العربي اليوم أن يقيم فيها موقفاً فلسفياً معاصراً . فمهما بدا التماثل بين الأسئلة الفلسفية التي طرحت على القدماء وتلك التي نواجهها نحن اليوم ، فإن هذا التماثل لن يكون إلا ظاهرياً ، لأن طرح هذه الأسئلة والسعي إلى الجواب عنها تتحكم فيهما شروط تاريخية جديدة على الصعيد الواقعي وعلى الصعيد المعرفي في آن واحد . وينتج عن ذلك ، وإن كنا نقر بقوة الاجابات التي تقدم بها القدماء عن عدد من المسائل الفلسفية ، إن هذه القوة نسبية واضفاء الامتداد على قيمتها لكي تجيب عن أسئلة زمانها هو أمر لا يراعي الشروط الموضوعية لطرح السؤال الفلسفي ولتقديم جواب عنه . يبدو أن يوسف كرم كان ممن يعتقدون أن لدى الفلسفة أسئلة خالدة تظل هي ذاتها . والواقع هو أن السؤال حتى وإن تماثل بصيغته اختلف بالخلفية المعرفية والواقعية التي يطرح ضمنها .

ومن حيث أن فلسفة يوسف كرم كان ينقصها المنهج الذي يجعلها قادرة على معرفة الفلسفات الأخرى ضمن تاريخها وعلى تعرف خصوصيتها التاريخية ومقتضيات هذه الخصوصية ، فقد لزم عن ذلك أن هذه الفلسفة قد وضعت نفسها في كثير من جوانبها خارج زمنها بالرغم من الارادة التي يعرب عنها يوسف كرم في امداد الزمن المعاصر بالفلسفة التي هو في حاجة إليها .

ومن المظاهر التي لم تكن فيها فلسفة يوسف كرم مزامنة لعصرها تصورها للفلسفة الذي حافظت فيه على التصور التقليدي من حيث موضوعاتها وتفريعاتها ومنهجها . فعلى الرغم من الانتقادات التي بدأ الفلاسفة منذ عصور النهضة الأوروبية الحديثة يوجهونها إلى الفلسفة التقليدية ، وعلى الرغم من التغيرات التي وقعت على تصور الفلاسفة لمهمتهم ولمناهجهم ، وخاصة بعد الثورة العلمية لعصر النهضة : تلك التي ميزت المعرفة العلمية عن المعرفة الفلسفية وأعطت لكل منهما وضعية خاصة جديدة تختلف عما كان لها قبل ذلك . لقد وجهت انتقادات كثيرة إلى الميتافيزيقا ، بل ذهب البعض إلى حد القول بعدم جدوى التفكير

الميتافيزيقي على الاطلاق وبضرورة تركه بصورة نهائية . وفي مقابل ذلك أصبحت المشاكل التي يثيرها تطور العلوم واكتشافاتها المستمرة مشكلات أساسية في للتفكير الفلسفي المعاصر . وعلى الرغم من هذا كله ظلَّت فلسفة يوسف كرم محافظة على التصور التقليدي للفلسفة ، ومحافظة على الترتيب التقليدي لأقسامها حيث تكون المتافيزيقا هي أشرف العلوم مرتبة لأن موضوعها هو الوجود على الاطلاق أي الوجود من حيث هو غير محدد في موجودات بعينها . إن فلسفة يوسف كرم هي بالأساس نظرية ميتافيزيقية عن العقل وعن المعرفة وعن الوجود .

ومن مظاهر تخلف فلسفة يوسف كرم عن الزمن الذي تنتمي إليه فعلاً وأرادت أن تنتمي إليه نظرياً ، أنها ظلت في طرحها لبعض المشكلات الميتافيزيقية والفلسفية عند حدود الطرح التقليدي لهذه المشاكل ، ولم تأخذ بعين الاعتبار أنواع التقدم التي حصل عليها الفكر الانساني في صورة اثارته لتلك المشكلات . وفي مجال الفلسفة والمعرفة الانسانية بصفة عامة فإن كل طرح خاطىء أو ناقص لمشكلة ما عائق في سبيل حلها ، وعلى العكس من ذلك فإن كل طرح جيد للمشكل هو طريق مضمون إلى الحل .

هكذا ، مثلاً ، نجد أن يوسف كرم قد طرح مسألة المعرفة وضمنها مسألة العقل طرحاً غير مطابق للتطورات المعرفية التي عرفها عصرنا . فقد واجه يوسف كرم الفلسفات التي حاورها بالسؤال التقليدي حول المعرفة ، ذلك الذي نجد صيغة طرحه ممتدة من أفلاطون إلى كانط وهو : ما المعرفة ؟ وما وسائلنا الأساسية لبلوغ معرفة موضوعية ؟ هل الحواس أم الفكر ؟ لم ينتبه فيلسوفنا ، وقد تفلسف في النصف الأول من القرن العشرين وفي بعض النصف الثاني من هذا القرن ، إن التطورات المعرفية التي عرفتها المعرفة العلمية منذ نهاية القرن الماضي وإلى الآن قد دفعت الفلاسفة المهتمين بالمعرفة بصفة خاصة إلى تغيير صيغة سؤالهم ، وإلى البحث عن أسس جديدة لتقديم الاجابات عن هذا السؤال . فكما يقول جان بياجي وليس هذا إلا مثالاً ، فإن السؤال الأساسي الذي يوجه إلى المعرفة اليوم هو : كيف تنمو المعارف ؟ وهذا معناه أن طرح سؤال المعرفة اليوم لا ينطلق من وضع امكان المعرفة العلمية أو موضوعيتها موضع سؤال ، فالمعرفة العلمية قائمة لأن هناك علوماً نظرية عدة تعتمد على ما تكتشفه من قوانين ، وموضوعية المعرفة العلمية ثابتة لأن هناك اجرائية للقوانين التي تمدنا بها . إن السؤال حول ما إذا كانت المعرفة تعتمد الحواس أم الفكر ليس السؤال الملائم للزمن المعرفي المعاصر .

وكذلك الأمر فيما يتعلق بنظرية يوسف كرم حول العقل . فقد ظل يتحدث عنه كما لو كان جوهراً ثابتاً ذا مبادىء واحدة ثابتة ، ولم يأخذ بعين الاعتبار أن الثورة العلمية المعاصرة (التي عاصر منها زمناً) تبرز لنا أن تلك المبادىء يمكن اعادة النظر فيها كلما تطورت تجاربنا وأصبحت أكثر شمولاً من حيث الظواهر التي تبحث فيها وأكثر دقة من حيث الوسائل المستخدمة من طرفها في البحث . إن العقل تاريخياً هو بالذات تاريخ ابداعه للمعرفة العلمية . فالعقل لا ينتج المعارف وحسب ، ولكنه يتكون هو ذاته بانتاجه للمعارف . وإن لم

يكن بالامكان أن نقبل بعقل ينتج المعرفة وهو خلو من كل مبادىء ، فإنه ليس من الممكن أيضاً أن نقبل بوجود عقل يواجه الواقع بمبادىء غير قابلة للدخول في جدل مع المعرفة التي تنتجها . إن النقص الذي ظل يتحكم في فلسفة يوسف كرم يرجع في جانب كبير منه إلى الطريقة التي كانت تتصور بها فلسفة عربية معاصرة . فقد كانت فلسفة يوسف كرم تحاور الفلسفات الغربية على صعيد المجرد والمطلق . ولم تستطع أن تضع تلك الفلسفات في اطارها الواقعي المجتمعي والتاريخي من جهة ، والمعرفي من جهة أخرى . إن الفلسفات الغربية التي حكم يوسف كرم بأنها حادت عن الطريق الفلسفي القويم الذي خطه الفلاسفة الأوائل ، فلسفات مرتبطة بزمن تاريخي ومعرفي معين ، أي بمرحلة معينة من تطور المجتمع الانساني من جهة ومن نمو المعرفة العلمية من جهة أخرى . لذلك كان ينبغي في البداية تمييز كل فلسفة بنسبتها إلى المرحلة التي تمثلها من تاريخ المجتمع الانساني . والمعرفة العلمية ، كما كان ينبغي التمييز بين الفلسفات المختلفة اعتباراً إلى موقعها من عصرها مجتمعياً ومعرفياً . فليس هناك في هذه الحالة الفلسفات التي حادت عن الطريق القويم وحسب ، بل هناك أيضاً الفلسفات النقدية التي رسمت للفكر الانساني طريقاً جديداً وآفاقاً معرفية جديدة . إن مثل هذه الفلسفات تعكس في مضمونها كثيراً من المشكلات المعرفية التي على الفكر العربي المعاصر أن يتنبه إليها ويأخذ معطياتها بعين الاعتبار . إننا أمام الموقف الفلسفي الذي قدمه لنا يوسف كرم بوصفه عودة إلى الطريق الفلسفي القويم ، نتساءل : هل يعتبر مسلكاً فلسفياً قويماً أن نحاول في قرننا بناء فلسفة معاصرة لا تأخذ بعين الاعتبار الثورة العلمية المعاصرة لنا ؟ نرى أن الموضوعية تجيب عن هذا السؤال بالسلب . ويتحكم عن ذلك أن على كل فيلسوف عربي معاصر أن يتعامل بصورة ايجابية مع الفلسفات الغربية التي عاصرت وعايشت المشكلات المعرفية والعلمية التي طرحتها تلك الثورة العلمية ، كما أن على هذا الفيلسوف العربي أن يعمل ، في الوقت ذاته على أن يميز داخل تلك الفلسفات بين مستويات التأويل المختلفة فيأخذ بأكثر التأويلات تقدماً وموضوعية للثورة العلمية لعصرنا . إن نظرية المعرفة لا يمكن أن تقوم دون أن تأخذ بعين الاعتبار المعرفة العلمية وتقف على تطوراتها . فبدون ذلك تكون تلك النظرية مجرد تأمل نظري في مسألة المعرفة لا جواباً عقلانياً عن الكيفية التي تتم بها المعرفة بالفعل . وحالة التأمل النظري هذه هي التي مثلتها فلسفة يوسف كرم فقد أراد يوسف كرم أن يقدم حلاً لمسألة المعرفة لم يهتم فيه إلا بمحاورة الحسيين من جهة والتصوريين من جهة أخرى ، ولكن دون أن يهتم بالمشكلات التي تضعها أمام فيلسوف المعرفة الثورة العلمية المعاصرة .

هناك ملاحظة أخيرة تفسر لنا التعارض الذي أبرزناه بين فلسفة يوسف كرم والزمن المعاصر لها ، وهي المتعلقة بنظرية هذه الفلسفة في الوجود .

فالوجود الذي بحثت فيه فلسفة يوسف كرم هو ذلك الذي يكون أساساً موضوعياً لعلم الطبيعة . إنه الوجود في معناه المطلق ، الوجود الذي تتعين خصائصه من خلال موجود

معين ، الوجود الذي يقدمنا البحث فيه نحو الوصول إلى الوجود الحق ، أي الموجود الأول . إن هذا المعنى كما أكدنا هو الذي كان يتحكم في الفلسفة العربية الاسلامية التقليدية التي يعلن يوسف كرم أنه يستلهمها ويتبع الطريق القويم الذي رسمته متأثرة في ذلك بالفلسفة اليونانية . وضمن تلك الفلسفة التي كان يوسف كرم يعتبرها مرشداً له لم يكن البعد المجتمعي والبعد التاريخي يطرحان إلا ضمن اطار ميتافيزيقي .

لذلك فإننا نجد أن ما يغيب عند يوسف كرم ، ومعه عند كثير من اتجاهات الفلسفة العربية المعاصرة ، هو البعد التاريخي والمجتمعي للانسان . فالمشروع الفلسفي ليوسف كرم ، على الرغم من أنه لم ينجز بكامله لأنه يقدم لنا تصوره الأخلاقي لا يتضمن عن الانسان إلا رؤ ية أخلاقية . هناك في نظر يوسف كرم ثلاثة إشكالات أساسية تلزم الفيلسوف العربي المعاصر بأن يقدم لها حلاً نظرياً : إشكال المعرفة ، وهو الذي حاول يوسف كرم أن يجب عنه بنظريته في المعرفة ، واشكال الوجود طبيعياً كان أو فوق طبيعي وهو الذي تجيب عنه نظرية بوسف كرم في الوجود، واشكال مجتمعي وهو الذي كان من مشروع يوسف كرم أن يجيب عنه بتقديم نظرية في الأخلاق .

وهكذا نجد أن يوسف كرم الذي يوحي بأن مشروعه الفلسفي يريد أن يقدم للفكر العربي المعاصر النظرية الفلسفية التي تجيب عن كثير من اشكالاته لم يستطع ، في الواقع أن يقدم هذه النظرية . بدون أن ننكر أهمية نظرية المعرفة ، وخاصة إذا كان الأمر فيها يتعلق بالمعرفة العلمية وبحالتها الراهنة ، ودون أن ننكر أهمية كل نظرية عامة في الوجود لأن هذا قد يظل موضوعاً تقليدياً للفلسفة ، فإننا نرى أن الأولوية التي يلزم الفلسفة العربية أن تعمل على تحقيقها هي تقديم نظرية عن الوجود في بعده التاريخي . فالفكر العربي المعاصر في حاجة إلى مثل هذه النظرية لكي توضح له بأكثر ما يمكن وضعه التاريخي ، وترسم له آفاق مستقبلية . إن الانسان العربي المعاصر في حاجة إلى التحرر من التمزق الذي تعاني منه ذاته من جراء الانشداد إلى طرفين لا يبدو أي واحد منهما قادراً وحده على حل معادلة الوجود العربي المعاصر في بعده التاريخي والحضاري ، ماض يتضمن جوانب ايجابية ومشرقة على الصعيد الحضاري عامة والثقافي خاصة ، وهو أمر تشعر الذات العربية أنها تملكه ولكنه أصبح مع ذلك خارجها بفعل الزمن ، وحاضر فيه تقدم علمي وتقني لم تشهد الانسانية له مثيلاً ، وهو حاضر تشعر الذات العربية بأنها لا تملك زمانه لأنه منذ قرون ، تطابق ما مضى منذ بداية النهضة الأوروبية إلى الآن ، ليس من ابداعها . إن من مهمة الفكر العربي المعاصر أن يبحث عن وضعية لهذه المعادلة الصعبة لكي يعيد للذات العربية توازنها الثقافي ، ويجعلها قادرة على المساهمة في بناء الواقع الحضاري الانساني الراهن دون التفريط في الثقل التاريخي الذي يميزها كذات . وهذا الأمر هو ما لم تستطع فلسفة يوسف كرم أن تمد به الفلسفة العربية المعاصرة ، فهذه الفلسفة اغفلت الاهتمام بالبعد التاريخي للواقع العربي المعاصر ، ولم تستطع أن تتجاوز اطار تاريخ الفلسفة لكي تصبح موقفاً من الواقع ومساهمة في تحليله .

ولا يفوت أحد المحللين للفلسفة العربية المعاصرة وهو ناصيف نصار أن يلاحظ بصدد يوسف كرم خاصة وبصدد الفلسفة العربية عامة ملاحظات تلتقي في بعض جوانبها مع تلك التي سلف لنا ذكرها.

فبصدد التوجه العام لفلسفة يوسف كرم، وبصدد التعارض الأساسي الذي أشرنا إليه بينها وبين تاريخها، يلاحظ ناصيف نصار أن علة ذلك هو أن فلسفة يوسف كرم لم تتجه إلى ايجاد النظرية الفلسفية المطلوبة. وفي الواقع، يؤكد ناصيف نصار «فإن القدر القليل من النجاح الذي صادفته، في العالم العربي المعاصر، نظرية المعرفة ونظرية الوجود، لا يرجع فقط الى انخفاض المستوى الثقافي أو إلى افتقاد الأصالة من لدن الفلاسفة الاكاديميين، بل يرجع بصفة خاصة الى أن النهضة هي، قبل كل شيء، في حاجة الى نظرية فلسفية عن الفعل»[26].

إن ما يطلبه ناصيف نصار هنا من الفيلسوف العربي حتى يكون مستجيباً للحظته التاريخية هو قلب الأولوية، فبدلاً من الاهتمام أساساً بالمشكلات الميتافيزيقية التقليدية ينبغي الاهتمام بالمشكلة التي يفرضها الواقع العربي الراهن، وهي أن الانسان العربي في حاجة الى نظرية يسترشد بها في فعله من أجل واقعه بصورة ايجابية.

ولكن لناصيف نصّار ملاحظة أخرى تتعلق لا بتناقض فلسفة يوسف كرم وحدها، بل بالصعوبات التي تعرفها الفلسفة العربية عامة في فرض نفسها بوصفها عاملاً يساهم في التطور الحضاري والثقافي. يقول نصّار ملخصاً هذه الصعوبات «إن الصعوبات التي يواجهها الفيلسوف في العالم العربي المعاصر صعوبات تقنية ومجتمعية في الوقت ذاته. فلكي تصبح الفلسفة عاملاً ثقافياً أساسياً، يكون من الضروري أن يتحرر الفكر الفلسفي من هيمنة تاريخ الفلسفة، وأن يعالج المسائل التي يطرحها على الفكر الفلسفي التاريخ الحي. بهذا المعنى لا يمكن أن تكون نظرية المعرفة هي محور التجديد الفلسفي والفكري في الوضعية الراهنة للثقافة العربية، بل إن هذا المحور، بالأولى، هو نظرية حول الكينونة التاريخية. إن هذه النظرية تشمل بالضرورة نظرية حول المعرفة، ولكنها تتضمن قبل كل شيء نظرية حول الوجود المجتمعي التاريخي»[27].

إن المطلوب من الفلسفة العربية المعاصرة، في نظر ناصيف نصار، هو قلب أولوية أخرى ضمن التفكير الفلسفي، هي أولوية تاريخ الفلسفة على الواقع. فحتى تضمن لنفسها أن تكون مؤثرة في الواقع المعاصر ينبغي للنظرية الفلسفية أن تنبثق من التفكير في المشكلات الحية التي يطرحها هذا الواقع في لحظته التاريخية الراهنة. إن على الفيلسوف العربي بتعبير آخر ألا يجعل الأولوية ضمن نظريته الفلسفية متجهة الى محاولة التقوقع داخل تاريخ

---

(٢٦) انظر: ناصيف نصار، «ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة،» في:
Renaissance du Monde Arabe, Actes du Colloque inter-arabe, Louvain, novembre 1970, Gembloux (Belgique: Duculot; Paris: Dépôt, 1972).

(٢٧) المصدر نفسه.

الفلسفة ، بل أن يجعل هذه الأولوية متجهة إلى أخذ موقع في مواجهة المشكلات التي يعرفها الوطن العربي الراهن .

لقد حاولنا من خلال محاورتنا يوسف كرم ، أن نبحث في الوقت ذاته عن الشروط اللازمة لقيام فلسفة عربية فاعلة ومتفاعلة مع واقعها . لقد حاولنا أن نبرز ما هي الشروط التي تجعل من فلسفة عربية راهنة معاصرة ، حقاً ، لزمنها على صعيديه المعرفي والواقعي ، التاريخي والمجتمعي ، ومعنى هذا أننا كنا نحدد في الوقت نفسه التناقضات التي على كل موقف يريد بناء نظرية فلسفية معاصرة أن يتجاوزها .

القسم الثالث

خصوصيات وآفاق

الفصل الحادي عشر

الفلسفة كمنحى انساني

د. ماجد فخري (*)

اولاً: موضوع الفلسفة

ما موضوع الفلسفة الاصيل؟

قد يبدو هذا السؤال مدعاة للتعجب، بعد ان أربى عمر الفلسفة على ٢٥٠٠ سنة. فكيف يجوز ان يستمّر الفلاسفة في طرحه اليوم؟ الجواب يستدعي شيئاً من التبصر. فمن طبيعة الفلسفة إعادة النظر باستمرار في المقدمات والاوضاع التي ينطلق منها الباحث بما في ذلك ماهيّة النظر الفلسفي ذاته، وفي الدلالات الاصلية للالفاظ التي تصاغ منها تلك المقدّمات والاوضاع، والمناهج الصالحة لمعالجة الاشكالات المختلفة التي يصطدم بها هذا الباحث. ولعلّ من اهم العوامل الداعية الى مواصلة البحث عن موضوع الفلسفة الاصيل، من ناحية ثانية، ان معظم العلوم التي كانت تنسب قديماً الى الفلسفة، اخذت تتساقط في العصور الحديثة تساقط اوراق الخريف، الواحد بعد الآخر، حتى باتت البقية الباقية من العلوم الفلسفية المتعارفة اليوم في خطر التساقط ايضاً، ناهيك بأن الاجماع لم ينعقد في اوساط المتخصصين حول عدد العلوم الفلسفية وماهيّتها، بالقياس الى العلوم الوضعية التي انفصلت عنها، كما مرّ.

لا تسعنا الاجابة عن السؤال المطروح أعلاه قبل تقرير بعض المقدّمات اللازمة كمحك للاصالة، بالنسبة الى هاتين الطبقتين من العلوم: الوضعية والفلسفية. ويبدو لنا ان افضل سبيل لمعالجة هذه المشكلة هو تحرّي الاسباب التي أفْضت الى فصل العلوم الوضعية عن الارومة الام (اي الفلسفة) في العصور الحديثة. فإذا استقام لنا ذلك، استطعنا ان نقرّر اذا كان يمكن

(*) رئيس قسم الفلسفة ـ الجامعة الاميركية ـ بيروت.

استثناء اي من هذه العلوم والتمسّك بصحة نسبها الفلسفي، او استنباط علوم جديدة يمكن بحقّ وسمها بالسمة الفلسفية.

المقدمة الكبرى الاولى التي نودّ ان نبني عليها بحثنا هذا تتعلّق بماهيّة الفلسفة كنهج عقلي او استدلالي يميزها عن التاريخ او العقيدة الدينية او الشعر، وسواها من وجوه الابداع الانساني المنبثقة عن معين آخر يمكن وصفه بالشعوري او اللاعقلي. ولكن تعيين هذا النهج بحدّ ذاته لا يكفي في تحديد ماهيّة الفلسفة، ما دام عدد من العلوم الوضعية وغير الوضعية ينهج نهجاً عقلياً او استدلالياً مماثلاً، فوجب اذن ان نعين كلا النهج والموضوع الخاصين بالفلسفة. والموضوع الذي نبغي طرحه كمدار للفلسفة ذو ثلاث شعب، هي: أ ـ ماهيّة الذات؛ ب ـ فماهيّة الوجود؛ ج ـ فماهيّة الماهيّة تلك هي المقدمة الكبرى لبحثنا هذا.

نعني بماهيّة الذات مجموعة الظواهر النفسية والادراكية التي تقرن عادة بما يعرف بالذات (او الأنا). ويبدو بصورة عامّة ان الفضل في ابراز الذات كمبحث محوري من مباحث الفلسفة يعود الى رينه ديكارت (توفي ١٦٥٠)، الذي اطلق التيّار الانساني في الفكر الحديث، ومهّد بذلك لظهور الحركات الاستبطانية والوجودية والفينومولوجية في القرنين الاخيرين. ويكفي ان نذكر اسماء ادموند هوسيرل (توفي ١٩٣٨) وجان بول سارتر (توفي ١٩٨٢) ومارلو بونتي وبول ريكار، لنتحقق من مدى التأثير الديكارتي على المذاهب الانسانية والبسيكولوجية في الفكر الحديث. ومع ان بعض الفضل يجب ان يسند ايضاً الى ابن سينا (توفي ١٠٣٧)، لخوضه في مسألة ماهيّة الذات هذه، فإن اثر هذا الفيلسوف لم يتواصل على الشكل الذي يصل اليه ديكارت في تكوين النظريات الفلسفية والبسيكولوجية الرائجة في القرن العشرين، وان كان قد تواصل في التراث الاشراقي بوجه خاص في ايران حتى اواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر/ الحادي عشر والثاني عشر للهجرة[١].

تقابل ماهيّة الذات في هذا التقسيم ماهيّة الوجود بشقيّه المتناهي واللامتناهي. وهذا الوجود يختلف عن الذات لا من حيث حصول الوجود بأخصّ معانيه (فنحن لا نشك في وجود الذات ايضاً)، بل من حيث الفعل. ففعل الذات هو الادراك، سواء عنينا به الاحساس او الخيال او التوهّم او العقل بشكله الحدسي والاستدلالي. ومن خصائص هذا الفعل انه لا يدور على ذاته وحسب (كما في وعي الذات)، بل يتناول الموضوع الخارج عنه ويلمّ به او يستوعبه، على وجه يكاد لا يكون له نظير في عالم الطبيعة. فمن مقوّمات سائر الافعال او الظواهر الطبيعية انها تؤثر في موضوعها او تدخل عليه وجهاً من وجوه التغيير، كما تحرق النار وتمغنط الكهرباء وتدمّر القذيفة، بينما يقتصر الادراك على الاحاطة بالموضوع او استيعابه او تبيّنه، وهي مصطلحات ذات مدلول مكاني او حسي واضح، لا يفسر الفحوى الفريدة لهذا الفعل الذي لا يغيّر في موضوعه شيئاً، بل يتغير بحسب صلته به، فيصبح منفعلاً عوضاً عن يكون فاعلاً، وتنعكس فيه

---

(١) انظر: ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الاسلامية**، ترجمة كمال اليازجي (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤)، ص ٤٠١ ـ ٤٢٢.

ماهيّة المدرك، كما تنعكس الصورة في المرآة، عوضاً عن ان يعكسها، ويتكيّف بحسبها، عوضاً عن ان يكيّفها.

فإذا عمدنا الى تحديد ماهيّة الوجود بشيء من التخصيص وجدنا ان لا مفرّ من اعتماد المقولات الحسيّة البدائية، وهي الامتداد المكاني (او التحيّز) والدوام الزماني (او الصيرورة). يضاف اليهما خاصية اخرى هي الارتباط بالذات. فوجود الشجرة مثلاً لا يتقوّم بالامتداد المكاني والدوام الزماني وحسب، بل وادراك المشاهد الذي يقرّر انها موجودة. ولو لم يوجد المشاهد المتّصف بهذه الطاقة على التقرير لاستحال علينا القضاء بأن الشجرة موجودة او غير موجودة، بل لم يكن لهذا السؤال بحد ذاته معنى. ويختلف وجود اللامتناهي عن وجود المتناهي المتّصف بالامتداد والدوام كما يبدو لنا، من حيث يقتضي وضعه كعلّة او مصدر للمتناهي الذي يستمدّ وجوده منه. وهذا غاية ما يمكن تقريره بالوسائل العقلية (او الفلسفية) بالنسبة الى الوجود اللامتناهي. فمن طبيعة النظر الفلسفي، فيما نرى، انه لا يستطيع الخروج عن دائرة الوجود المتناهي الا بمقدار ما يمكن ردّ هذا الوجود الى معدنه اللامتناهي. وحتى الصفات او الخصائص التي يمكن ان تسند الى الكائن اللامتناهي لا بدّ ان تستمد من صلب العالم المتناهي، اي من العلاقة التي تربطه بالكون، كأصل له او مبدأ. وهكذا يصبح هذا الكائن بحسبها اصل الحركة والامتداد والحياة والادراك وسواها. اما مقوماته الذاتية الخارجة كلياً عن نطاق العالم ومقوماته المعروفة فلا سبيل الى ادراكها بوسائلنا العقلية قط. «فعند هذا الحد تسقط الذرائع وتسدل السجف، ويتيه الطالب في مفازات الغيب التي لا حدود لها»(٢).

غنيّ عن البيان ان الخوض في ماهيّة الذات من اختصاص علم النفس او علم الانسان (الانثروبولوجيا) بشتى فروعه. امّا الخوض في ماهيّة الوجود المتناهي، ولا سيّما من حيث تعيين خصائصه المكانية والزمانية، فمن اختصاص العلوم الوضعية، من فيزياء وبيولوجيا وفلك وسواها، بينما الخوض في ماهيّة الوجود اللامتناهي، لا سيّما من حيث امكان التدليل على وجوده وتخصيصه، فمن اختصاص الميتافيزيقا (او علم الآلهيّات).

أشرنا أعلاه الى انفصال العلوم الوضعية عن الفلسفة، منذ مطلع العصور الحديثة، ولكنّنا لم نحدّد بعد الاسباب التي آلت الى هذا الانفصال. ولعلّنا نجد في هذا التحديد مفتاح اللغز الذي نواجهه في مضمار تعيين الاطار الصحيح للنظر الفلسفي بأخصّ معانيه.

ثانياً: عالم الامكانات

يبدو لنا ان ما يفصل بين دائرتي العلوم الوضعية والفلسفة متصل بالوجود دون شك. ولكن للوجود معانٍ عدة، يجب التوقّف عندها اذا أردنا ادراك فحوى هذا الفصل. ونودّ ان نلفت النظر في هذه الدراسة الى معنيين اصليين من معاني الوجود، هما الحصول والامكان. الموجود

---

(٢) انظر: ماجد فخري، **ابعاد التجربة الفلسفية** (بيروت: دار النهار، ١٩٨٠)، ص ١٧١.

الحاصل هو الموجود الداخل في اطار الزمان والمكان والواقع ضمن نطاق المشاهدة، سواء عنينا بها المشاهدة الفعلية او المبدئية التي يشير اليها ألفرد آبير. وبهذا المعنى تصبح جميع الموجودات والاحداث الخالية، على مرّ جميع احقاب التاريخ، كما تصبح جميع الموجودات المنتشرة في جميع انحاء الكون المترامي الاطراف، جزءاً من عالم الموجودات الحاصلة، التي تدور على دراستها او قياسها او تدوينها العلوم الوضعية والتاريخية.

اما الموجود الممكن، فهو كل ما يخرج عن اطار هذا التعريف. اي انه الموجود الذي لم يحصل، ولكنّه قابل للحصول، خلافاً للممتنع الذي لم يحصل ولا يمكن ان يحصل قط. وبهذا المعنى تبدو تخوم هذا العالم لا متناهية ويصبح النظر فيها من اختصاص علم آخر (او سلسلة من العلوم الاخرى) المباينة للعلوم الوضعية والتاريخية تلك، وهي، كما سنحاول ان ندلّل، العلوم الفلسفية بأخصّ معانيها.

عالم الامكانات (او عالم الماهيّات كما فهمها ابن سينا بوجه خاص) هو اذن مدار الفلسفة بالمعنى الذي نريد طرحه في هذه الدراسة. ومن طبيعة النظر الفلسفي انه يكاد لا يبالي من امر الموجودات، الا بعالم الامكانات وحسب. وهذا ما عنينا بالقسم الثالث من موضوعات النظر العقلي في مطلع هذا البحث، وهو الذي يدور على ماهية الماهية. فمفهوم الماهيّة، على رغم استعصائه، يمكن ردّه بكل بساطة الى الامكان، وتحديد مقوّمات الماهيّة عبارة عن تحديد مقوّمات عالم الامكان وهو ما يدور عليه النظر الفلسفي او يجب ان يدور، بعد ان نفض يده طوعاً او كرهاً، من جميع العلوم الاخرى التي كان له شرف الهيمنة عليها على مرّ العصور القديمة. اما اقسام هذا النظر فنذكر منها خمسة: علم المنطق، علم الاخلاق، الميتافيزيقا، علم الظواهر الادراكية، وعلم السياسة المعياري.

١ - لنبدأ بعلم المنطق، وهو جزء من اجزاء الفلسفة لا يتطرّق شكّ الى أصالته او صحة انتمائه الى الفلسفة. فعلام يدور هذا العلم؟ يدور اولاً على المفردات التي تتركّب منها القضايا او الاحكام المنطقية. وهذا الباب عرف في المنطق القديم بباب المقولات، او الالفاظ المستعملة في المنطق التي كانت توطّىء لدراسة المقولات، كما في أيساغوجي فرفوريوس وفي «الالفاظ المستعملة في المنطق» للفارابي. ويمكن القول بصورة عامة ان هذا الباب يدور على اقسام الكلام المنطقي، سواء ما كان منها يدلّ على معنى كالاسماء، وما لا يدل كالحروف والروابط. ومن الغريب ان المنطق القديم، اي عند اليونان او العرب، اقتصر من اقسام الكلام على الاسماء دون الافعال، ومن الحروف على ما كان اداة للنفي او الاثبات ليس الاّ. ولم يعالج المناطقة الاّ فيما ندر اقسام الحروف الاخرى. كالخوالف والواصلات والواسطات والحواشي والروابط التي تطرّق الى ذكرها الفارابي مع ذلك في كتابه الآنف الذكر[٣].

---

(٣) ابو نصر محمد الفارابي، **الالفاظ المستعملة في المنطق**، حققه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، [١٩٦٨])، ص ٤٤ - ٥٦.

ويدور المنطق ثانياً على المركبات، وهي القضايا والاحكام المنطقية سواء منها الكليّة او الجزئية السالبة او الموجبة من جهة، والاقيسة او البراهين التي تتألف من تلك القضايا؛ من جهة ثانية، والاقيسة تنزل بالفعل من المنطق بمثابة الجوهر او اللباب، وجميع ابواب المنطق الاخرى لا تعدو المقدّمات او اللواحق بالنسبة اليها.

ينبغي أن نلحق بعلم المنطق، مع ذلك، باباً آخر من ابواب الفلسفة، يعنى به عدد كبير من الفلاسفة اليوم، هو علم المعرفة (الابستمولوجيا)، ويدور على سبل تحصيل المعارف بالوسائل الحسية وغير الحسية (اي عن طريق المشاهدة او الاستقراء او الاستدلال)، والتمييز بين ما يمكن الركون اليه من هذه المعارف وما لا يمكن. وهذا العلم يدين للفيلسوف الالماني عمانوئيل كانط (توفي ١٨٠٤) بفضل التأسيس له على وجه ما زال الخصوم والانصار يتخّذون منه منطلقاً لهم. ولعلّ آخر تجلّيات هذا العلم في المانيا اليوم هو علم التعبير (Hermeneutics) الذي يجد رواجاً في بعض الاوساط الفكرية الاوروبية.

٢ ـ ومن العلوم الفلسفية التي لا يتطرّق الشكّ الى أصالته ايضاً علم الاخلاق، وهو علم يبحث في ماهيّة الخير والشر والسبل المفضية الى بلوغ الاول وتجنّب الثاني، في عالم تصطدم فيه الارادة دوماً بقوى بشرية وكونية قاسرة. وسواء توفّر عالم الاخلاق على تعريف الخير، كما فعل جورج ادوارد مور (توفي ١٩٥٩)، ام على ماهيّة المنفعة او اللّذة، كمقاييس للجميل او القبيح من الافعال، كما فعل عدد من الفلاسفة البريطانيين المحدثين، فهو لا يعنى بما هو حاصل، بل بما ينبغي ان يحصل، حتى لو لم يحصل قطّ.

٣ ـ والعلم الفلسفي الثالث الذي ما زال الجدل يدور حول اصالته منذ أثار عمانوئيل كانط شبهاته الشهيرة حول منحى «العقل المجرد» في استنباط القضايا الجدلية الخاصة بالنفس والكون والله، دون الرجوع الى الحس، علم ما بعد الطبيعة او الميتافيزيقا. ولا يسمح لنا المقام في هذه الدراسة المقتضبة تقصّي جميع الاشكالات التي أثارها كانط، ولكن نكتفي بالاشارة الى ان الشكوك التي أثارها هذا الفيلسوف حول ماهيّة الميتافيزيقا كعلم اصيل أعانت بالفعل على تحديد موضوعاته وأهدافه، وسهّلت الى حدّ ما مهمة الباحث اليوم عن فحوى التساؤلات الميتافيزيقية المستعصية. ومن المفيد ان نذكّر ان هذا العلم يدور بحسب تبويب كانط على اربع قضايا بسيكولوجية، واربع قضايا كوزمولوجية كبرى. تزجّ قضايا الاربع الاولى العقل المجرّد في طائفة من المغالطات (Paralogisms) تبدو في ظاهرها ذات موضوع، ولكنها ليست بذات موضوع، هي:

(١) جوهريّة النفس (او مفارقتها للمادة).

(٢) بساطة النفس (او عدم قابليّتها للفساد).

(٣) وحدة النفس (او مفهوم الشخصية الواحدة، او التشخّص).

(٤) صلتها الممكنة بالاجسام (او مفهوم الحيوانية).

(ومن الثلاثة الاول تنجم قضية فرعية هي روحانية النفس، وعن اقتران الروحانية بالحيوانية مفهوم الخلود).

وتزجّ القضايا الاربع التالية هذا العقل في تناقضات (antinomics) تستعصي على الحلّ، وتتألف كل منها من قضية ايجابية ونقيضها، وهي التالية:

(١) للعالم بداية زمانية وحدود مكانية متناهية.

ـ ليس للعالم حدود زمانية او مكانية، بل هو لامتناهي الابعاد.

(٢) تتركّب جميع الموجودات (او الجواهر) من اجزاء بسيطة لا تتجزأ.

ـ لا تتركّب الموجودات من اجزاء بسيطة، بل من اجزاء قابلة للقسمة الى ما لا نهاية.

(٣) السببيّة الطبيعية ليست كافية في تعليل الاحداث، فوجب ان توجد بالاضافة اليها سببيّة اخرى هي الارادة.

ـ حرية الارادة لا وجود لها، وكل ما يحدث في الكون خاضع لقوانين الطبيعة.

(٤) ثمة كائن واجب الوجود هو جزء من العالم او علة خارجة عنه.

ـ لا يوجد داخل العالم ولا خارجه (كعلّة له) كائن واجب الوجود قطّ.

سوف نرجىء الكلام عن الاجوبة التي يطرحها كانط على هذه المغالطات والتناقضات الثمانية، حتى القسم الثاني من بحثنا هذا، مكتفين بالتذكير بالنهج الذي يرتئيه هذا الفيلسوف في معالجة هذه الاشكالات الميتافيزيقية، وفحواه ان البحث عن موضوع هذه الاشكالات لا طائل تحته، من جهة، بينما استغراق العقل المجرّد في معالجتها وتقصّي الدوافع الكامنة وراءها طبيعي ومشروع، من جهة ثانية.

٤ ـ يضاف الى هذه العلوم الثلاثة بحسب التقسيم الذي ارتأيناه علم الظواهر الادراكية، وهو جزء من علم النفس يختلف عن علم النفس الاختباري وعلم التحليل النفساني او (الطب النفساني)، وكلاهما علمان وضعيّان الى حد بعيد. ويدور علم الظواهر الادراكية على تقصّي ماهيّة الذات وطاقاتها الادراكية المختلفة والبينات او الادلة التي يمكن ان تساق في اثبات كل ذلك. ومحور هذا العلم وعي الذات (او الانا) والتحقّق من ماهيّتها ومن ماهيّة الادراك بشتى اشكاله. وكل المسائل التي تطرح في باب الظواهر الادراكية فلسفية محضة، اي انها لا تدخل في اطار الوجود الحاصل، بل الممكن الذي يستدل عليه بالوسائل المنطقية، دون الوسائل التجريبية المعروفة.

٥ ـ واخيراً، علم السياسة وعلم الاجتماع المعياريّان، من حيث يدوران على قواعد السلوك الاجتماعي والروابط بين الافراد والفئات المتعايشة في اطار الدولة او المجتمع الواحد. وهذان العلمان، اذ يتحريان مبادىء السلوك الاجتماعي والسياسي الامثل، لا يلتزمان ضرورة بما يشاهد من علم التجربة، بل يتعدّيانه الى ما ينبغي ان يلتزم به ابناء المجتمع من مبادىء ومثل، او ان

يصبو اليه من قيم وتنظيمات فضلى. ويتميّز هذا الباب من العلم السياسي (او العلم الاجتماعي) عن علم الانظمة الحكومية او الدساتير وتطوّرها من حيث يرسم الاطر السياسية المثلى، فكان بهذا المعنى اقرب الى التشريع او «التقنين» الذي لا يلتزم واضعه بما هو حاصل، بل يتعدّاه الى ما يمكن او ينبغي ان يحصل. ونموذج هذا العلم «اليوتوبيات» الشبيهة بجمهورية افلاطون او مدينة الفارابي الفاضلة او جزيرة توماس مور. وخلافاً للوهم الشائع الذي ينعي اصحابه على واضعي هذه اليوتوبيات تعلّقهم بالتجريد او المثاليات لا غنى لأي مشترع او سياسي محترف (او اي مصلح اجتماعي)، ناهيك بالفيلسوف السياسي عن الاهتداء دوماً بهدي اليوتوبيا، او الرؤيا السياسية التي تنير افعاله واقواله حتى على الصعيد العملي.

لا ادري اذا كان يستطيع الباحث جدياً اليوم ان يضيف باباً آخر من ابواب العلم الى هذا الجدول الفلسفي الخماسي. من المعروف، كما ذكرنا، ان جلّ العلوم المتداولة اليوم في الاوساط الاكاديمية وغير الاكاديمية، كالطبيعيات والرياضيات والفلك وعلم النفس والسياسة، كانت تدخل قديماً في عداد العلوم الفلسفية، ولكن يجمع المشتغلون بالفلسفة اليوم على الاعتراف بأن هذه العلوم، ما ان بلغت اشدّها في اواخر القرن السادس عشر، حتى أعلنت استقلالها عن المعدن الذي انبثقت عنه فبات من العبث الرجوع بها القهقرى الى تلك القرون السعيدة التي كانت جميع العلوم فيها تنتمي الى اسرة واحدة، يعيش كل افرادها على خير ما يكون من التآلف والتآخي.

ثالثاً: مناهج التدريس الفلسفي ومادّته

فإذا صح ذلك، فما هي النتائج التي يمكن استخلاصها بالنسبة الى ماهيّة النظر الفلسفي او مناهج تدريسها في الوطن العربي؟

يبدو لنا ان اول نتيجة يمكن استخلاصها انه لا بدّ من التحقق من سلامة هذا النهج الذي طرحناه في تصنيف العلوم الفلسفية وتحديد موضوعاتها وأغراضها. يتلخّص هذا النهج، كما رأينا، في ادراك خاصية جوهرية من خواص النظر الفلسفي بمدلوله العصري، وهي اقتصاره على المرامي والاهداف الانسانية دون سواها. وهذا ما عنينا بدعوة هذه الدراسة «الفلسفة كمنحى انساني». فليس من شأن الفلسفة، والحالة هذه، التجرّد للبحث عن عالم الموجودات الطبيعية الحاصلة (وهو من اختصاص العلوم الوضعية بأشكالها) او تطوّر المجتمعات البشرية ونشأتها (وهو من اختصاص التاريخ والعلوم الاجتماعية الوصفية) او الغيبيات التي لا يمكن اقامة الدليل العقلي على صحتها او فسادها (وهو من اختصاص العلوم الدينية او الشرعية). صحيح ان الخوض في جميع هذه المواضيع لا يستقيم ما لم تستقم العدّة التي نتجرّد لمعالجتها بها، إنْ على سبيل المشاهدة او الاختبار او الاستقراء او الاستدلال او التعليل، وهي ذرائع تتصل اتصالاً وثيقاً بالمنطق او نظرية المعرفة. ولكن ينبغي الانتباه الى ان جميع هذه الذرائع لا تتعدّى المنهج، فلم يكن لها مساس بموضوع او مادة العلوم الوضعية والاجتماعية والتاريخية المشار اليها.

اما النتيجة الثانية، فهي ان موضوع الفلسفة بمعناها الانساني المعاصر هذا يجب ان لا يتعدّى عالم الامكانات. فلمّا كانت الموجودات الحاصلة موضوع العلوم الوضعية او التاريخية الآنفة الذكر، بات لزاماً علينا حصر موضوع العلوم الفلسفية الخمسة بالموجودات الممكنة دون سواها. من هذه العلوم يدور المنطق على التراكيب او الاقيسة الذهنية والقوانين التي تتحكم بها من حيث هي قابلة للتصديق او التكذيب، ودون اي التفات الى مادّتها او محتواها. وقد عرف هذا العلم قديماً بالمنطق الشكلي او الصوري للتدليل على تجرّده عن كل وجود فعلي (او مادّي).

كذلك علم الاخلاق لا يعنى بعالم الموجودات الحاصلة فقط، بل يتناول قواعد السلوك من حيث صلتها بما ينبغي ان يحصل من الافعال. وهي تلك الممكنات التي تنبثق عن الطبيعة او الاتفاق. الصنف الاول من الممكنات اختياري، عليه مدار علم الاخلاق، بينما الصنف الثاني اضطراري عليه مدار العلوم الطبيعية وملحقاتها، فلم يكن لنا به شأن في هذا المقام.

ولا تختلف حال علم الميتافيزيقا عن حال العلمين السابقين، من حيث الموضوع او الهدف. فقد كان هذا العلم يدور منذ اقدم العصور على اقصى المبادىء او العلل وأوغلها في التجريد، فكانت تدخل بالتالي في عداد الموجودات الممكنة، دون الموجودات الحاصلة. وعلى الرغم من تشعّب موضوعات هذا العلم، فقد لخّصها كانط بأربعة سبقت الاشارة اليها، وهي تناهي الزمان والمكان، وخلود النفس وحرية الارادة، ووجود الله. وهي بالفعل المسائل التي يمكن ردّ جميع المباحث الميتافيزيقية في العصور القديمة والوسطى اليها. وقد اختلفت مع ذلك نظرة الميتافيزيقيين القدماء والمتوسطين عن نظرة كانط الى هذه المسائل الاربع، من حيث نسبتها الى الوجود. فعند أولاء يتحكم هاجس الوجود الفعلي بجلّ المباحث الميتافيزيقية، حتى اطلقوا على علم الميتافيزيقا (او احد فروعه على الاقل) اسم علم الوجود (او الانطولوجيا). فكان يتحتّم على الفيلسوف الميتافيزيقي والحالة هذه ان يدلّل على وجود حدود زمانية ومكانية للعالم (متناهية او غير متناهية) على وجود النفس وجوداً ازلياً وعلى وجود الارادة كقوة سببية مفارقة للسببية الطبيعية، واخيراً على وجود الكائن المتعالي خارج الكون، وكلّ ذلك بصورة فعلية.

امّا الثورة الفكرية التي أطلقها كانط، فكانت ترمي الى تقصي الدوافع الفلسفية الكامنة وراء تساؤلات العقل المجرّد، في مضمار الميتافيزيقا من جهة، واستحالة الاجابة بصورة قاطعة على هذه التساؤلات من جهة اخرى. فمن طبيعة «المفاهيم الكونية» التي يطمح العقل المجرد الى بلوغها كما يقول كانط، «انه يستحيل الوقوع على موضوع يطابقها في عالم التجربة، وحتى ذهنياً يعجز العقل عن التوفيق بينها وبين قوانين الطبيعة. ولكنها لا تنبثق عن الذهني اعتباطاً، بل العقل مرغم في سعيه المتواصل للتأليف بين اجزاء التجربة على ان يجردها من جميع الشروط، ويحيط في شمول غير مشروط بذلك الذي لا يمكن ادراكه قط، بناء على قواعد التجربة، الا من حيث هو مشروط اي الوجود الفعلي الذي تدركه بالحس»[٤].

---

(٤) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), p. 422.

ولكن لا يستنتج كانط من عجز العقل المجرّد عن الاجابة على هذه التساؤلات، كما استنتج دافيد هيوم (توفي ١٧٧٦) قبل ذلك بربع قرن، ضرورة القطع بانعدام موضوعها او انتفاء وجودها انتفاء تاماً، بل على العكس، تمسك بإمكان هذا الوجود. فالتسليم بعجز العقل المجرّد الناجم عن «المغالطات» او «التناقضات» في باب الميتافيزيقا وعلم النفس المجرّد، لا يخرج عن كونه تسليماً بتقصيره عن ادراك الموضوع الذي تمت اليه بصلة، وليس التسليم بانعدام ذلك الموضوع. فكان هذا الموضوع ممكناً دون مراء، ودخل في عداد الموجودات الممكنة التي يجب ان تعنى بها الفلسفة بأخص معانيها، كما رأينا أعلاه.

وعلى هذه العلوم الثلاثة، اي المنطق والاخلاق والميتافيزيقا، يقاس العلمان الباقيان، أعني علم الظواهر الادراكية وعلم السياسة او الاجتماع المعياري. فالظواهر التي يدور عليها العلم الاول، لا سيما الوعي الذاتي والادراك بأشكاله، لا تدخل، كما اسلفنا، في اطار الموجود المنفتح دوماً على امكانية الوجود، كلما تجدّدت عمليات الوعي والادراك والخيال، المتّصفة جميعاً بخاصية غريبة، يمكن دعوتها على غرار هوسيرل بالانفتاح على الموضوع. ويتبيّن ذلك جلياً من وصفنا لها ايضاً بطاقات او قوى، لا تستكمل قط دفعة واحدة بل هي دوماً في طور التكامل. كذلك القواعد السياسية والاجتماعية التي تطرح معياراً لقيام مجتمع مثالي منظّم تنظيماً عقلياً، قد تمت الى عالم الوجود الحاصل ببعض الصلات، ولكنّها تبقى منفصلة عنه كل الانفصال، ما دامت ترمي الى رسم اطار علم لمجتمعات او اوضاع سياسية ممكنة وحسب.

رابعاً: الفلسفة العربية بين التجديد والاحياء

أمّا ما يمكن استنتاجه بالنسبة الى الفلسفة العربية في ماضيها وحاضرها، فلا يختلف عمّا اسلفناه بالنسبة الى الفلسفات المعاصرة الاخرى. فلمّا كانت الفلسفة ابعد المطالب البشرية عن الاقليمية الضيّقة، كان من ابرز مؤهلات المشتغلين بها القدرة على المشاركة الفعّالة في صنع الفكر العالمي والافادة منه، اي الفعل والتفاعل بين الفئات العرقية والقومية المختلفة. وليس أدل على ذلك من تطوّر الفكر الحديث لا سيّما في شكله الفلسفي. فقد وضع ركائزه فلاسفة وعلماء من رعيل رينه ديكارت (توفي ١٦٥٠) وهو فرنسي، وجون لوك (توفي ١٧٠٤)، وهو بريطاني، وعمانوئيل كانط (توفي ١٨٠٤)، وهو الماني، ناهيك بدافيد هيوم (توفي ١٧٧٦) وهو اسكتلندي، وبنديكت اسبينوزا (توفي ١٧٥٣) وهو هولندي، وهكذا. ومن واجب الفلاسفة والعلماء العرب اليوم المشاركة في النشاط الفلسفي العالمي والتفاعل معه، كما فعل اجدادهم في القرنين التاسع والعاشر (الثالث والرابع للهجرة). فهم لم يتورّعوا عن الاخذ عن السريان واليونان والفرس والهنود، ولم يلبثوا ان سطّروا صفحة رائعة في تاريخ العلم والفلسفة القديمين، سواء في بغداد او قرطبة.

يدور الجدل اليوم في الاوساط الفكرية حول تجديد الفكر العربي او احيائه. وينقسم دعاة هذا التجديد والاحياء الى ثلاث فئات: ١ ـ فئة تنادي بالرجوع الى مناهل التراث العربي بشتى

اشكاله، ومنها الفلسفة، دون تمحيص. ٢ ـ وفئة تنادي برفض هذا التراث باسم المعاصرة او التقدّم. ٣ ـ وفئة تدعو الى التبصّر في الامر وتدبّر التراث قبل الاقبال على احيائه او تجديده او ترميمه. ويبدو لنا ان جميع هذه الفئات تخطىء من حيث لا تدري، لأنها تنظر الى التراث وكأنه كلٌ لا يتجزأ او كائن عضوي قضى نحبه منذ بعض الزمن، فبات على المفكرين او الاطباء اليوم نفث الحياة فيه من جديد. والتراث في الواقع مجموعة متشابكة من الانجازات العلمية والفكرية تراكمت على مر قرون عدة، فوجب تصنيفها، وغربلتها، ليتبيّن لنا ما كان منها قابلاً للحياة وما ليس قابلاً.

هذا من جهة. اما من جهة ثانية، فتخطىء هذه الفئات الثلاث في معالجتها لمسألة التجديد او الاحياء قبل تجديد المنهجية الصالحة لهذه العملية. وهذه المنهجية هي دون شك الخطوة الاولى في مشروع تقويم التراث ثم تجديده او إحيائه او دفنه. وقد حاولنا في هذه الدراسة طرح منهجية مناسبة، لا لاعادة النظر في تجديد التراث الفلسفي حسب، بل ومناهج تدريس الفلسفة في معاهدنا الثانوية والجامعية اليوم.

وبناء على النتائج التي انتهينا اليها أعلاه، يمكن ان نورد سلسلة من المقترحات الخاصة بدراسة التراث الفلسفي العربي.

١ ـ على العلماء والمدرّسين الالتزام بقاعدة المعاصرة في التنقيب عن جوانب هذا التراث وشرحها وتدريسها، والتوفّر بوجه خاص على الجوانب الانسانية منه. فالمنهج التاريخي والفيلولوجي الصرف الذي نهجه عدد كبير من هؤلاء العلماء والمدرسين (ومنهم كاتب هذه السطور) لأمد طويل لم يعد كافياً، لأنه بات لزاماً على المفكرين العرب إبراز الجوانب الحية من هذا التراث والتجاوز عن الجوانب التي لم يعد فيها رمق من الحياة.

٢ ـ الجوانب الانسانية من هذا التراث متشعبة. وأقرب سبيل الى تحديدها القسمة التي اقترحناها في القسم الاول من بحثنا هذا، والتي بنيناها على مفهومين فلسفيين هما الموجود الحاصل والموجود الممكن. فكلّ ما يمتّ من العلوم الى الصنف الاول يخرج تواً عن اطار المباحث الفلسفية الاصيلة كما نفهمها اليوم، كالطبيعيات والرياضيات والتاريخ والاجتماعيات التجريبية وسواها. وكل ما يمتّ الى الصنف الثاني يدخل في هذا الاطار، كالمنطق والاخلاق والالهيات (بمفهومها الكانطي) وعلم النفس الادراكي والسياسة المعيارية. وواضح ان على العلماء والمدرسين اليوم الانكباب على هذه العلوم الفلسفية الخمسة بالدرجة الاولى. ومن المؤسف ان العلمين الاولين لا يحظيان من هؤلاء العلماء والمدرسين الا بعناية سطحية او عرضية. ومن المفارقات ان الناظر في تاريخ الفكر العربي يصاب بالدهشة امام النتاج المنطقي الضخم الذي يبدأ بعبدالله بن المقفع (توفي ١٤٢/ ٧٥٧) (او ابنه محمد)، ويمر بالفارابي (توفي ٣٣٩/ ٩٥٠) وابن سينا (توفي ٤٢٨/ ١٠٣٧) والغزالي (توفي ٥٠٥/ ١١١١) وابن باجه (توفي ٥٣٣/ ١١٣٨) وابن رشد (توفي ٥٩٥/ ١١٩٨) وسواهم، وما يقابل ذلك من ضحالة الاسهامات في الفلسفة الاخلاقية التي سطرتها اقلام الفلاسفة العظام، مثل ابن سينا وابن رشد.

فقد ألّف الاول رسالة «في علم الاخلاق» لا تعدو ثلاث صفحات، وذلك من ضمن مجموعة تربو على ٢٧٦ مؤلفاً في جميع ابواب العلوم المعروفة في عصره، وألّف الثاني شرحاً «للاخلاق النيقوماخية» لأرسطو، يكاد لا يخرج فيه قطّ عن نهج واضعه اليوناني، ولم يصلنا الا في ترجمة لاتينية، وبعض الحواشي العربية على نيقوماخيا ارسطوطاليس[*]. اما شرح الفارابي على ذلك الكتاب فلم يصلنا.

٣ ـ ثمّة طائفة كبرى من المسائل الفلسفية العميقة ما زالت تفرض دراستها على الطلاب فرضاً، لا لشيء الا انسياقاً مع تيار الاستمرار. فنذكر منها على سبيل المثال مسألة العقل الفعّال وما يتصل بها من قضايا كونية او فلكية، ومسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة، ومسألة قدم العالم وما شاكل. فإذا استثنينا فحواها التاريخية، البحتة، فهذه المسائل الميتافيزيقية تخرج عن الاطار الانساني الذي رسمناه أعلاه، كما تخرج عن اطار الموضوعات الفلسفية التي يشتغل بها الفلاسفة والمفكرون اليوم. فلم يعد للتوفر على دراستها اليوم ادنى جدوى. واحرى بالعلماء والمدرّسين المحدثين الخوض في قضايا ذات مساس بجوهر الفلسفة، كما حدّدناها من جهة، او الدخول في المساجلات الدائرة اليوم في الاوساط الفلسفية في العالم، من جهة ثانية. من هذه القضايا او المشاغل، كما ذكرنا، تحليل الالفاظ اللغوية والمنطقية، مذاهب المعرفة والمنهج العلمي، مسائل الاخلاق وما وراء الأخلاق (Meta-ethics)، المنطق والفكر السياسي، وما يتفرع عنها جميعاً.

بعض هذه العلوم الفلسفية التي نطرحها، سواء لطابعها الانساني او لاتصالها بالشجون الفلسفية المعاصرة، لم تكن دخيلة على التراث العربي الفلسفي. ومعروف ان النتاج العربي في حقلي المنطق والميتافزيقا كان غزيراً، كما ألمحنا، وكذلك في حقل التقديم او التوطئة لعلم ـ المنطق، كما نرى من مؤلفات الفارابي الاربعة التي نشرت في العقدين الخامس والسادس، وهي «رسالة صدر بها ابو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق (نشره ومج دنلوب سنة ١٩٥٧)، وفصول تشتمل على جميع ما يضطر على معرفته من اراد الشروع في صناعة المنطق وهي خمسة فصول» (١٩٥٥) وكتاب «أساغوجي اي المدخل» (١٩٥٦)، ولا سيما الالفاظ المستعملة في المنطق، التي نشرها محسن مهدي سنة ١٩٦٨. واهمية هذه المؤلفات جميعاً انها جزء من ارث منطقي ولغوي تحليلي مهم، لم يقتصر على المنطق، بل تناول «التعريفات» الفلسفية والعلمية بأشكالها. واول رسالة في التعريفات هي «رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها» التي نسج على منوالها عدد من العلماء والفلاسفة، كابن سينا وابن رشد والجرجاني والتهانوي وسواهم. وجدير بالذكر ان الجانب التحليلي من الفلسفات

---

(٥) جمع هذه الحواشي لورنس بيرمان، وأعدنا نشرها كجزء من دراسة حول «فلسفة ابن رشد الاخلاقية،» قدّمت الى: مهرجان ابن رشد، الجزائر، ١٩٧٨، مع بعض التصحيحات. قارن: Lawrence V. Berman, «Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics,» *Oriens*, vol. 20 (1967), pp. 31-59.

المعاصرة، لا سيما البريطانية منها، جانب مهم، لعل آخر تجلّياته علم التعبير، كما ذكرنا أعلاه.

٤ ـ ومن العلوم الانسانية الاخرى التي كان للفلاسفة العرب فيها جولات مشهودة علم النفس، وهو علم يتصل بلباب احدى المشكلات التي ذكرناها بين موضوعات الفلسفة الاصيلة، وهي تجديد ماهيّة الذات. ولعل ابن سينا اهم عالم من اعلام المباحث النفسية، سواء في «النجاة» او في «الاشارات والتنبيهات» او في «احوال النفس» او «الشفاء». وتدل معاودة ابن سينا للخوض في قضايا علم النفس على الاهمية التي علّقها على هذا البحث الفلسفي الذي تأثر به عدد من أتباعه في الاجيال اللاحقة. ومنهم شهاب الدين السهروردي (توفي ٥٨٧/ ١١٩١) وفخر الدين الرازي (توفي ٦٠٦/ ١٢٠٩) وسواهما. ولكن ينبغي التنبيه الى ان المطلوب اليوم الاقتصار على النواحي الفلسفية البحتة من علم النفس، ولا سيما الظواهر الادراكية، وتنقيتها من الثوابت الكوزمولوجية التي كانت قد لحقت بها تحت تأثير التيارات الافلاطونية المحدثة، التي خلطت بين مفهوم النفس كطاقة بشرية، والنفس كطاقة كونية تسند اليها الحركة في عالم الافلاك.

٥ ـ واخيراً لم يتجاوز الفلاسفة والمتكلمون عن الفكر السياسي كلياً. فقد وضع ابو النصر الفارابي اسس الفلسفة السياسية العربية، وعلى غراره نسج ابن باجه الاندلسي (٥٣٣/ ١١٣٨) ونصير الدين الطوسي (٦٧٢/ ١٢٧٣) وجلال الدين الدوّاني (٩٠٧/ ١٥٠١). وتناول الماوردي (٤٥٠/ ١٠٥٨) في «الاحكام السلطانية» مسائل الخلافة والوزارة والامارة وسواها من القضايا السياسية والادارية على اسس فقهية وكلامية تنسجم مع المذهب الشافعي والعقيدة الاشعرية. ولكن يلاحظ اننا اذا استثنينا بعض الملامح اليوتوبية المستمدة من جمهورية افلاطون، فقد تميّز الفكر السياسي، بشقيه الفلسفي والكلامي، بالاستغراق في مسألتين مترابطتين: خصائص الرئاسة الاولى عند الفلاسفة والامانة او الخلافة عند المتكلمين من جهة، والرابطة الاجتماعية التي ردّها الفريق الاول الى ماهيّة الانسان كحيوان مدني على غرار ما يقوله ارسطو، بينما ردّها الفريق الثاني الى العصبية القبلية والدينية، كما فعل ابن خلدون (توفي ٨٠٩/ ١٤٠٦)، من جهة ثانية. ومع ان الخوض في هاتين المسألتين اتصف بنزعات معيارية الى حد ما تدخل في صلب النظر الفلسفي، الا ان المفكرين السياسيين العرب بوجه عام تجاوزوا عن عدد من المسائل الرئيسية مثل ماهية الدولة ومقوماتها الجوهرية، وماهيّة السلطة وحدودها الدستورية وحقوق الفرد والضمانات الكفيلة بحمايتها وهكذا. ولم تتغير هذه الحال حتى في زماننا هذا[٦].

فالفكر السياسي بالمعنى الاصيل يكاد لا يكون له ممثلون يُعتدّ بهم في العصور الحديثة

---

(٦) انظر الدراسة الموثقة القيمة والموسومة لحسين جميل، «في سبيل انشاء محكمة عربية لحقوق الانسان العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٥٠ (نيسان/ ابريل ١٩٨٣)، ص ١٦ ـ ٤٠. في هذه الدراسة ايضاً اشارات الى دراسات اخرى، انظر: عثمان خليل عثمان، «تطور مفهوم حقوق الانسان،» **عالم الفكر** (الكويت)، السنة ١، العدد ٤ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٧١)، وحسن السيد نافعة، «الجامعة العربية وحقوق الانسان،» **شؤون عربية**، العدد ١٣ (آذار/ مارس ١٩٨٢)، وسواهما من المجلّدات.

على الرغم من مساس الحاجة الى رواد او قادة يضطلعون بمهمة رسم الاطار الشامل للمجتمع الخاضع لسلطة القانون والملتزم بضمان الحريات المدنية والسياسية لشتى افراده وفئاته. وهي من المسلمات البديهية في اوساط الفكر السياسي المعاصر الذي ينبغي ان يتجرّد المفكرون العرب للمشاركة في الخوض فيها ايضاً.

الفصل الثاني عشر
من الوضعية إلى الإبداع الفكري

د. أنور عبد الملك (*)

نقطة البدء في تناول مكانة، ودور، الفلسفة في وطننا العربي اليوم، بين عصر الثورات والحروب، ومشارف تغيير العالم، بين هيمنة الغرب منذ عصر الاكتشافات البحرية في القرن الخامس عشر حتى يالطا، الى صعود شعوب الشرق الى مكانة المبادرة التاريخية، يتبدى أمام المفكر العربي على نحو شديد الصعوبة، عصيب التركيب، لا مجال للانسياب الرتيب في تناوله، وكأن وجهة البحث، ابتداء، محفوفة بمصاعب خاصة، أو متخصصة. وفي الوقت نفسه، يستشعر المفكر العربي، وعلى وجه التخصيص المفكر الفلسفي، وعلى وجه أخص المفكر المعني بالفلسفة الاجتماعية والسياسية وكذلك فلسفة التاريخ، أن هناك مجالاً واسعاً، فسيحاً، إطاراً عميقاً للتحرك الفكري الفلسفي حقيقة، يمتد أمامه، مثيراً لعديد من الأسئلة والتساؤلات، على شكل التحدي، وكأن الرأي العام العربي، الشارع العربي، وكذلك عالم القرية والريف، في نهم حقيقة الى شيء آخر الى «بديل». بديل، لأي شيء آخر؟ نهم وشغف لأي شيء، لأي نوع من الاسهام؟

جو غريب، شديد التعقيد والتركيب. جو يندرج، هو ذاته في اطار خارجي كله تهديد وعدوان وتصد، بغية الكسر، والتمزيق، والاجهاض.

من هنا نشأت فكرية الأزمة، «جو الأزمة»، ابتداء من كسر تحرك القومية العربية، حول مصر، في حزيران/ يونيو ١٩٦٧، ورغم بريق حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣، قبل محاصرة أبعاده السياسية العربية على وجه التحديد.

ومعنى هذا، معنى تجمع هذه الروافد المتشابكة، داخلياً وخارجياً ـ ونحن هنا نعرض لمجرد تلمس الجو العام المحيط بالفكر الفلسفي في وطننا العربي المعاصر ـ أن التعرض لشرح اشكالية الفلسفة العربية المعاصرة، بالنسبة الى التحرك العربي أولاً، وفي

(*) استاذ الأبحاث في المركز القومي للبحث العلمي ـ باريس، والمنسق بجامعة الأمم المتحدة ـ طوكيو.

اطار التفاعل السياسي ـ الفكري العالمي، يصعب أن يتخذ شكلاً رتيباً، منسقاً، ومبوباً، يتدرج رويداً رويداً من المقدمات الى النتائج الحتمية، وكأننا في مجال المحاضرة التعليمية التقليدية. العرض هنا، بطبيعة الأمر، بطبيعة خصوصية الموضوع ذاته، عرض اشكالي، جدلي، يطرح التساؤلات، وكذلك تصور الاجابات، أو الحلول، الممكنة، على شكل رسائل ـ رسائل اشكالية، رسائل اشكالية الفكر الفلسفي في وطننا العربي اليوم، في قلب مرحلة تغيير العالم.

تمايز الفكر العربي الحديث/ المعاصر

نعود بالذاكرة الى القرن الماضي، عصر اقتحام الغرب الرأسمالي المهيمن لوطننا العربي، ابتداء من غزوة بونابرت لمصر عام ١٧٩٨، ثم موجات الغزو والاقتحام الحربي والمالي والسياسي والفكري لعموم بلدان وأقطار وأمم وطننا العربي، وقد تم احتلاله حربياً بشكل كلي في عام ١٨٨٢.

كان طرح الاشكالية آنذاك، كان التساؤل المركزي للفكر في إطاره العربي الأعم آنذاك هو: **لم الانحدار؟** ومن ثم: ما السبيل الى كسر الانحدار، أي **ما السبيل الى النهضة؟**

كانت محاولتنا للاجابة عن هذين التساؤلين، في مطلع الستينات، على النحو التالي:

(١) رأت مجموعة أولى ـ تمت في الأساس الى الأوساط الاسلامية، وكذلك المسيحية الشرقية، في المدن أساساً حول إعادة الدولة الشرقية الحديثة الأولى منذ القرن الخامس عشر، أي دولة محمد علي باشا في قاهرة المعز عام ١٩٠٥ ـ أن السبب في الانحدار انما يكمن في فوات الفرصة، أي في أن الوطن العربي ـ الاسلامي لم يستطع أن يواكب عصر الثورات ـ العلمية، الصناعية، السياسية ـ في أوروبا البرجوازيات النامية حول ثورة فرنسا عام ١٨٨٩. ومن ثم، فان مفتاح كسر الانكسار، مفتاح النهضة، انما يكمن في **الافادة من هذا الرافد الخارجي عظيم الفاعلية والتأثير، إفادة نقدية، انتقائية، أي افادة لا تشوه الشخصية الحضارية العربية ـ الاسلامية، المصرية خصوصاً**، بما تستقبله من عناصر وتكوينات ومؤتمرات وأجواء تحديثية غربية، أي أوروبية آنذاك، بكل ما يواكبها من اغراء وترغيب، واستثارة للاهتمام والهمم والفضول. فالاعجاب بالغير لا يمكن ان يصبح مفتاحاً للقرار الوطني. كان هذا الاتجاه الرئيسي التكويني الأول للفكر العربي، وقد اقترحنا «التحديث الليبرالي» تسمية له، هو على وجه التحديد اتجاه الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، ودولة محمد علي باشا، ثم ابراهيم، والخديوي اسماعيل في مصر، وقد تلتهم دولة الخلافة العثمانية بعد عشرين عاماً من خلال «التنظيمات»، وأخيراً كان تأثير تجربة محمد علي الشامخة واضحاً، مركزياً في تجديد المجتمع الياباني في عصر «الأعادة» على أيدي الامبراطور ميجي عام ١٨٦٨.

(٢) كان من جراء انكسار المرحلة الأولى لنهضة الوطن العربي، حول مصر، ابتداء من فرض معاهدة لندن عام١٩٤٠ على محمد علي، وفرض الانفتاح الاقتصادي بالترغيب والسلاح، أثر بالغ في تشكيل الاتجاه الرئيسي الثاني للفكر العربي المعاصر. بدأ التحرك هذه المرة من الشرائح والقطاعات الاجتماعية التقليدية، وبخاصة في البيئات الريفية، وكذلك فئات من الطلائع التقليدية المتعاملة مع الغرب. تشكل اذاً الاتجاه الرئيسي الثاني للفكر العربي المعاصر، **اتجاه الأصولية الاسلامية** حول الشيخ محمد عبده وصحبه، في مصر والشام والمغرب العربي. وعنده أن أسباب الانكسار تكمن في **ابتعاد شعوب الأمة الاسلامية عن أصول الدين الحنيف**، تحت تأثير أجيال **الاضافات غير الأصلية**، والحوار على هوامش الهوامش، وكذلك تدهور المفاهيم الاصولية في اطار الخلافة العثمانية. ومن ثم، كان لا بد أن يكون مفتاح كسر الانكسار، طريق النهضة، **انما هو العود الى أصول الاسلام بوصفه النهج القويم لمواجهة تحديات العصر**، في مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية كافة.

(٣) هكذا تشكل الفكر العربي الحديث في القرن التاسع عشر، في مواجهة الاقتحام الاستعماري الغربي، وموجات التحديث، الذي جمع بين تشويه معالم التكونات الاجتماعية ـ الاقتصادية وكذلك الثقافية والفكرية العربية المتقدمة من ناحية، ونقل العديد من الاضافات العلمية والتكنولوجية والتنظيمية الى ولايات الخلافة العثمانية المنهارة. كان من شأن **المسار التاريخي الطويل** نسبياً، لتشكّل هذين الاتجاهين الرئيسيين للفكر العربي الحديث، انه جعل من الممكن **أن يتحول كل من هذين الاتجاهين من مجرد اتجاه فكري، أي من مجرد مدرسة فكرية، الى اتجاه اجتماعي ـ سياسي، أي الى «مدرسة فكر وعمل»** على وجه التحديد، في مواجهة الاحتلال الغربي من ناحية، وكذلك العمل من أجل الابقاء على أركان الوجود القومي، والاستمرارية الحضارية ـ الثقافية ـ القومية من ناحية أخرى، ما دامت النهضة بعيدة المنال.

(٤) ثم جاء عصر انحسار الاستعمار الغربي، ابتداء من حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨، وانكسار معسكر الغرب في روسيا بعد ثورة تشرين الأول/ اكتوبر ١٩١٧ الاشتراكية، الى أن بلغت الأزمة حدها الاقتصادي الحاسم بين ١٩٢٩ و١٩٣٢. لم يعد من المستطاع، في هذا الجو، أن يتحرك الفكر الفلسفي العربي، وكذلك الحركة السياسية، في جو تسوده مطالب الاصلاح، أي الاستقلال الذاتي في إطار الاستعمار الاجنبي الغربي، أو استمرار التسلط العثماني، ولا أيضاً المطالبة بالنظام النيابي أو الحريات الغربية التقليدية. أوشكت مرحلة الليبرالية أن تنتهي تماماً، رغم استقرار عدد من أنظمة الاستقلال الذاتي النسبي ومعها التجارب البرلمانية، ابتداء من المجلس النيابي العربي الأول في عهد الخديوي اسماعيل عام ١٨٧٦. وقد أدرك الرأي العربي، وفي الأساس رأي الشارع في المدن، ووجدان الريف العميق، أن المأزق لا مفر منه في اتجاه استمرار الاتجاهين الرئيسيين على ما كانا عليه، بخاصة وأن التركيب المنسق بينهما لم يتم: فالاستعمار الغربي ما كان له أن

يسمح بظهور بنية فكرية فلسفية قومية عربية متسقة، تجمع بين الاصالة والمعاصرة، بين خصوصية التكوّن والمسار والعالمية في مجالاتها البناءة، المتقدمة، اقتصادياً، وسياسياً، وفكرياً.

وعلى هذا، نشهد أن كلاً من الاتجاهين الرئيسيين، من مدرستي الفكر والعمل في الوطن العربي، بدأ يتشعب الى شعبتين داخليتين: شعبة، أو اتجاه فرعي **محافظ**، وشعبة، أو اتجاه داخلي **راديكالي**. وباختصار شديد، فقد تشعب التحديث الليبرالي الى شعبتين: الشعبة المحافظة تجمع بين فكرية الفئات والطبقات الرأسمالية الوطنية، نصيرة التحديث الليبرالي، والتأقلم مع الموجة الغربية، بشرط أن تتمتع باستقلال ذاتي نسبي، وحريات عامة على النسق الغربي، من حيث التمثيل النيابي وقدر من الحريات العامة والخاصة، وشعبة راديكالية، رأت في الاشتراكية، فكراً وعملاً، باعتبارها، من حيث المضمون، عملية تحقق أهداف القومية التقدمية أو القومية الديمقراطية، أو القومية الشعبية، نهجاً ومساراً. وتم التشعب نفسه في اتجاه «الاصولية الاسلاميّة»: الشعبة المحافظة، وقد ارتكزت في الأساس على مجتمعات البدو دون المجتمعات الزراعية الصناعية المتقدمة، وهي شعبة الاسلام السلفي، وشعبة راديكالية استندت على العكس، الى القطاعات المتقدمة، الحركية، في قلب الحركة السياسية والاقتصادية التنموية في المجتمعات الزراعية المستقرة حول مراكزها الصناعية والتجارية والمالية في المدن، واتخذت شكل الاسلام السياسي، أو بتعبير أدق، الاسلام السياسي ـ الحضاري في عصرنا.

وعلى هذا، يبدو من الواضح أن شبكة التكون الداخلي للفكر العربي المعاصر ازدادت تعقيداً، بقدر ما تشعبت فيه الحركة الوطنية والحياة السياسية بقدر ما انعكست هذه الجدلية الاجتماعية المركبة في اعماق الفكر الفلسفي، وكذلك الحياة اليومية في المجتمعات العربية المتقدمة.

ظاهر الأمر ـ في الفكر العربي على وجه العموم، والفلسفة العربية على وجه الخصوص ـ أن الأمور تسير بشكل رتيب على النحو التالي:

١ ـ الموجة الغربية السائدة في معظم مجالات الحياة الاجتماعية، تكاد تكون مسيطرة تماماً على القطاع الحديث من الفكر والفلسفة العربية. أيديولوجية الأحزاب السياسية العصرية تهتدي بهدي **الفلسفة السياسية الليبرالية**، المحافظة أو الاصلاحية على حد سواء. ايديولوجية **القومية العربية** تواكب الاتجاه الفكري السائد لحركات الوحدة السياسية التي شهدتها ايطاليا وألمانيا في نهاية القرن الماضي، الى درجة اعتبار مجموع المجتمعات البشرية المتواجدة في إطار الوطن العربي، وكأنها ايطاليا أو المانيا أخرى، ما دامت هذه المجتمعات ملتصقة في اللغة، وكذلك قريبة المسار في تاريخها الحديث، ابتداء من القرن السابع. ولو تمعنا في هذين المجالين، لأدركنا أن مواكبة الفكرية السياسية العربية للفكر والفلسفة السياسية الأوروبية والغربية على حد سواء، معناها أن هذه الفكرية تتجاهل

المسار التاريخي، الموضوعي، والمغاير تماماً لمجتمعات وطننا العربي، لو قارناها بمجتمعات أوروبا وأمريكا الشمالية. أن **الأساس الركين الذي لولاه لما استطاعت الديمقراطية الغربية، مثلاً، أن تنطلق، لا يعدو أن يكون الوجه الآخر** لما أصاب العرب، مسلمين ومسيحيين، وكذلك عموم شعوب الشرق، من كسر، وفقر دم، وانحدار، وهامشية تاريخية، بعد ان سيطر الغرب بالنار والسلاح على مصائر الشرق، منذ عصر الاكتشافات البحرية حتى يالطا: خمسة أجيال من القهر بالسلاح، **استطاع أن يجمع فيها «فائض القيمة التاريخي»، وهو الأساس لايجابيات الغرب التي نقدرها بحق، ولكنه أساس قام على تفريغ الوطن العربي والاسلامي والشرقي من امكاناته الايجابية، وتالياً لا يمكن بحال من الأحوال أن يتكرر على أرضنا بقرار ذاتي لا يدرك اطارات الجبرية التاريخية**. والأمر كذلك بالنسبة للمفاهيم المتتالية التي أردنا أن نعبر بها عن وحدتنا الحضارية الأكيدة، ووجهتنا التوحيدية المرموقة: ذلك أننا انتقلنا بين ١٩٤٥ ـ ١٩٨٣ من الـ **«جامعة»** الى الـ **«وحدة»**، ثم من الـ **«قومية»** الى الـ **«أمة»**، ـ حتى انتهى المطاف بقطاعات من الفكر العربي الى اعتبار مجموع المجتمعات العربية الموجودة في العالم كله، وكأنها **«وطن»** واحد. ومن هنا ثارت اشكاليات عديدة، بعد أن قدم عدد من الاتجاهات هذا الأمر بصورة حماسية، تكاد تكون اسطورية، مما أحدث صدمة عنيفة لجيل الشباب، بعد تأزم الجمهورية العربية المتحدة في عام ١٩٦٠، ثم تباعد البلدان العربية في جو من الانطواء على أحسن تقدير، بل وأحياناً المواجهة السياسية الرأسية، وكذلك بعد مأساة حركة التحرر الفلسطيني الى غير ذلك من الأمور التي كان من الممكن تحليلها بطريقة موضوعية وأسلوب واقعي، نقول تحليلها لا تفاديها بالضرورة بدلاً مما أصاب عقول الشباب من صدمات تلو صدمات، من جراء التخطيط الأعمى لمفاهيم ونظريات وايديولوجيات مجتمعات مغايرة تماماً للمجتمعات العربية، في اطار جيو ـ ثقافي وتاريخي مناقض تماماً لذلك الذي تحيا في اطاره.

٢ ـ والأمر على هذا النحو تماماً في جميع المفاهيم والتصورات الفلسفية المواكبة لعمليات التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي، وخصوصاً عملية التنمية أو التحديث، بخاصة بعد أن حولت حرب اكتوبر النفط من سلعة الى سلاح. لفترة قصيرة نسبياً، حوصر فيه التحرك الممكن بذكاء ودهاء وعلى أرض طيعة، بحيث أوشك أن يفقد فاعليته تماماً، أو يكاد.

إن التحليل النقدي في هذا المجال، يندرج في إطار **أزمة الفكر التنموي** أو، بعبارة أخرى، **أزمة أيديولوجية فلسفة التقدم**. كان من المفروض، حسب نظرية التقليد الفكري التي تجمع بين جميع أطراف اتجاه التحديث الليبرالي، وقطاع كبير من الشعبة الراديكالية للأصولية الاسلامية، كان من المفروض أن يستطيع العرب تقليد مسيرة الغرب ـ في الأساس الغرب الصناعي الرأسمالي ـ بحيث يصل الأمر لمختلف البلدان العربية ومجتمعاتها المتباينة الى مستوى **السيطرة على الطبيعة، بغية الدخول في دولاب الانتاج بلا**

حدود، **والاستهلاك دون قيود والمتعة بلا آفاق**. هكذا تصور أنصار الموجة الغربية على أرضنا مسألة التقدم والتنمية، نقل الفردوس من أرض الند، والعدو الحضاري الى أرض المقهور والمحتل وهو نقل لا بد من دفع ثمنه، **ألا وهو تقليد الغرب بنقل العلم، والتكنولوجيا، والمعرفة بالنقل** - أي **بالموقف الوضعي مما هو قائم، بتقليد ما هو متاح ومستساغ، بالسير في القوالب المعمول بها**.

٣ - **نقل الغرب الى أرض العرب بالتقليد**: هذا هو جوهر الفكر الوضعي في قلب فلسفتنا العربية وايديولوجياتنا السياسية في مختلف أقطار أمتنا العربية. وهو جوهر الجمود، سيوفر علينا الجهد، نعم. ويفض أمامنا أبواب التحرك الايجابي والتقدم الى امساك مفاتيح المبادرة التاريخية، حتى في حدود أرضنا وبالنسبة لمصائر معظم شعوبنا.

كم من رسالة للماجستير وللدكتوراه في فلاسفة وفلسفات الغرب، وكم من مئات بل وآلاف الدراسات والكتب عنها تدعونا للتساؤل: لم باندونغ إذاً؟ لم، اذاً، حركة التضامن من الشعوب الآسيو - أفريقية؟ لم، اذاً، حركة الحياد الايجابي أولاً، أيام الرئيس جمال عبد الناصر، ثم حركة عدم الانحياز، ثانياً، اليوم؟ كم من دارسي الفلسفة، كم من الفلاسفة الشباب، من أساتذة الفلسفة في جامعاتنا اهتموا، أو يهتمون بفلسفات الشرق، والفلسفة الصينية أكثرها عراقة، ومن بعدها الإطار الفلسفي والفكري الفسيح المعقد لشعوب الهند واليابان وكوريا وفييتنام، وكذلك اخواننا في القارة الافريقية والى حد مغاير، في المجتمعات الهندية الاصيلة في أمريكا اللاتينية؟ من منا يتابع اليوم التطور العصري، الذي يمتاز بمعدل نمو سريع وعاجل، للفكر السياسي، والاجتماعي، وكذلك فلسفة التاريخ والحضارة والثقافة على تنوعها في هذه الدول العملاقة، ذات التأثير المتزايد في الحياة الدولية في مجالاتها ونواحيها كافة؟

فلننظر أولاً الى اشكالية الفكر العربي بالنسبة لقضايا الشخصية العربية والمجتمع العربي، أي بالنسبة للدائرة الداخلية للجدلية الاجتماعية.

أ - المسألة الأولى هي: مسألة تحديد تصور الوجود الاجتماعي العربي من حيث مسألة نوعية هذا الوجود الاجتماعي، ومكانتها من سلم التكوينات الاجتماعية. وقد ذكرنا، فيما سبق تدرج النظرة العربية من «الجامعة» الى «الوطن». وأشرنا، بهذه المناسبة نفسها، الى مدى تأثير هذا التدرج على الممارسة السياسية العربية، في واقع العالم المتغير، ونحن في قلب أخطر المناطق الجيو - سياسية قاطبة. الا أن الحساب التنازلي بدأ منذ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٦٠، ابتداء من النقد الذاتي التاريخي الذي القاه رائد الوحدة آنذاك. وقد انعكس هذا النقد في النظرية التي قدمناها حول **الأمة ذات المستويين**: المستوى القاعدي، الأساسي، أي الأمة بالمعنى الدقيق، على أساس كونها **المجتمع القومي، الوطن**، على وجه التحديد، بخاصة بالنسبة للتكوينات الاجتماعية داخل اطار أمتنا العربية التي تمت الى أبعاد التاريخ، بل وأبعادها قاطبة، مثل مصر، ثم اليمن والمغرب.

ثم المستوى الأعم، مستوى الوحدة القومية ـ الثقافية، أو الوحدة الجيو ـ ثقافية، وهو الاطار/ المستوى الذي تربطنا به أواصر الأخوة الحضارية، والصداقة السياسية، والمصلحة الاقتصادية والانسانية؟

لقد أصابت الوضعية، النظرة الوضعية الى الأمور، نقل الموقف الوضعي للفلسفة الوضعية الغربية الى أرضنا العربية، أصابت في الصميم الرؤية العربية، وشوهتها الى درجة بعيدة، مما تسبّب في عرقلة تناول القومية والاجتماعية والثقافية بشكل موضوعي، واقعي، فعّال.

ولعل السبيل الأمثل لتبين الخطورة الناجمة عن سيطرة الفكر الوضعي على معظم مجالات الفكر والفلسفة في الوطن العربي اليوم، إنما يكون بمقارنة الموقف الوضعي من الفكر أي، في الاساس، نقل الفكر الغربي الى أرضنا العربية، بعد تعريبه، بطرح القضايا نفسها من زاوية الفكر القومي الذي يستند الى مفهوم «الابداع الفكري الذاتي» الذي يجمع جميع المجتمعات القومية، الاوطان على وجه التدقيق، في اطار أعم هو اطار اصطلحنا على تسميته «الامة العربية»، بدلاً من التسمية الأكثر شمولاً والتي ربما تبدو وكأنها أقل من اللازم، تسمية «العالم العربي». إن نقطة البدء لصيانة هذا المفهوم لم تكن في حال من الاحوال تقليداً، أي من الروافد الوافدة من الغرب. فهذه أوروبا، مثلاً التي تدعي أنها تسعى الى وحدتها، لم تنجح سوى بتشكيل «سوق مشتركة»، بدلاً من المشروع القومي ـ الحضاري المشترك. وانما انطلقت محاولتنا لصياغة هذا المفهوم ابتداء من الممارسة الاجتماعية ـ السياسية العربية منذ الاربعينات، ومقارنتها بالتجارب التحررية ـ التوحيدية المواكبة، في نصف القارة الهندية، وأمريكا اللاتينية، في الدائرتين اللغويتين الرئيسيتين لافريقيا السوداء اللا ـ عربية. والحق أن هذا المفهوم أصبح اليوم مقبولاً على أوسع مستوى شعبي ومؤسسي معاً، على الأقل على مستوى الممارسة الفعلية، الواقعية، وهي بيت القصيد. ومن هذا المفهوم يمكن أن ننطلق، خطوة خطوة، نحو تحقيق وحدة عربية شاملة، واقعية، في آن واحد، كما اقترحناه بمجرد عرض هذا المفهوم، أي على أن تتحقق هذه الوحدة في كل من المناطق الأربع التي منها تتكون أمتنا العربية: المغرب، أو شمال أفريقيا العربي، حوض النيل، الشرق الأدنى، الذي يجمع بين الأقطار المنشقة من الولاية العثمانية بعد حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨، وأخيراً شبه الجزيرة العربية والخليج. وعلى أساس هذه التجمعات العربية الاقليمية التي تمثل حلقة وسطى بين المجتمع القومي المتخصص الى الوحدة العربية الشاملة. حسب الظروف، والامكانات، والمصالح، تلاقيها، ثم تبويب انسجامها ثم مركزة القرار في اتجاهاتها الرئيسية.

وقد تمت اجتهادات أخرى لعدد من المفكرين العرب في نواح مهمة، نذكر منها على وجه الخصوص، مفهوم «العصرية المعاصرة» الذي قدمه الاستاذ علال الفاسي، موضحاً بذلك التفرقة الرئيسية في كتابه **النقد الذاتي**، بين المفهوم المتغرب لعملية التطور الاجتماعي من ناحية، والتحديث القومي النقدي الأصيل من ناحية أخرى. والحق أن من

المهم أن نبحث بشكل محدد ومنظم، عن تنوع مثل هذه الاسهامات، لتجميعها، وعرضها على العقل العربي، وبخاصة الشباب الصاعد، تشجيعاً للابداع الفكري الذاتي، وتأكيداً لقدرة الفكر والعقل العربي على مواجهة التحدي الذي تفرضه الظروف الجيو ـ سياسية والتاريخية الشاقة على أمتنا العربية، في جملتها، وكذلك على وحداتها المختلفة، بدرجات متفاوتة، من ناحية أخرى.

ب ـ ثم هناك المسألة المستمرة، التساؤل الاشكالي المؤرق، حول الاصالة والتجديد، حول التراث والتحديث. لقد واجهها المستشرقون، جيلاً بعد جيل، وبخاصة منذ الاربعينات أي في فترة تواكب تأزم الأنظمة الاستعمارية التقليدية من ناحية، وصعود الدولة الصهيونية الغازية من ناحية أخرى، وجهاً لوجه مع اتساع وفاعلية حركات التحرر الوطني، موجة الثورات الوطنية والاجتماعية التي عمّت قسماً مهماً من أمتنا العربية. كان بيت القصيد، الخط العام للاستعمار الاستشراقي، هو: إيهام العقل العربي أن العرب، أو العالم العربي، أو الأمة العربية، ظاهرة على حدة، مغايرة للظواهر «الطبيعية». ولا شك أن مجتمعات الشرق الحضاري ـ في آسيا، والعالم العربي ـ الاسلامي، وأفريقيا ـ مغايرة تماماً للتكون التاريخي لمجتمعات الغرب وبخاصة المجتمعات الصناعية الرأسمالية المتقدمة منها. ولا شك أيضاً أن التناقض بين الأصالة والتراث في هذه المجتمعات كلها ـ لا في المجتمعات العربية أو الاسلامية منها ـ وبين مقتضيات التحديث والتنمية من ناحية أخرى، أكثر خطورة من تلك التي تشهدها المجتمعات الغربية المتقدمة. علينا أن ننظر بدقة الى مسيرة التحديثات الأربعة في **الصين** بعد انتصار حركة التحرر الوطني في أول تشرين الأول/ اكتوبر عام ١٩٤٠، وبخاصة اليوم، الى التناقضات المستمرة في **اليابان**، أعظم دولة تكنولوجية وتصنيعية في العالم المعاصر، وما تستشعره مختلف قوميات الهند، شبه الجزيرة الهندية، من جراء هذا التناقض ... الخ. ولكن المهم في الموضوع، هو أن ندرك أن الخط العام الاستشراقي الاستعماري موبوء حقيقة وخاطىء علمياً تماماً: فالتناقض بين الاصالة والتحديث، بين التراث والعصرية على أشده في مناطق متقدمة، أو هكذا تبدو في صقلية واسبانيا، بريتاني في غرب فرنسا، وايرلندا، وبولندا، وقطاعات أخرى من يوغوسلافيا ... الخ. إن المجتمع الوحيد الذي لا يمارس مثل هذه التناقض انما هو، على وجه التحديد، المجتمع الأمريكي: ذلك أن الولايات المتحدة الامريكية هي، على حد تعبير توماس جيفرسون، «الأمة الجديدة الوحيدة حقيقة ـ لا تراث ولا أصالة الا تلك التي جلبها معهم المستوطنون البريطانيون، ومن ثم فالمجال مفتوح انفتاحاً كاملاً للتحديث، والتعصير، بخاصة وأنها بلاد لم تعرف معنى الاحتلال والحروب والدمار». منها على وجه التحديد، وفدت الينا معاني ومفاهيم الفلسفة الوضعية الجديد، وما يواكبها من النظرية الاجتماعية الوظيفية والتركيبية، وكلاهما مبني على مفهوم **الحصر النمطي** (Reductionism)، حيث يهيمن المركز على العالم الهامشي، ونحن بالتأكيد، على حد اعتبارهم، جزء لا يتجزأ من هذه الهوامش العاجزة.

وقد احتلت هذه المكانة، في ثقافات الغرب، بعد عام ١٩٤٥، الاتجاهات والمدارس الوضعية الجديدة الفينومنولوجية خصوصاً، الوجودية على جميع صورها وبخاصة المتزمنة منها في الذاتية المتمردة «الغير والعدو» (كما أدعى سارتر طوال حياته)، البنيوية ممزوجة برافد من الماركسية الوضعية الجامدة، الوظيفية، اتجاه الاصرار على الحصر النمطي، ثم الفكر العدمي، الفكر الرافض، ورفع شعار الانحدار بوصفه الاطار العام الذي لا مفر منه لحياة العالم الثقافية والفكرية في شمولها. وفي هذا الجو الموبوء الغريب، ارتفعت أصوات وأسماء عملت على تشجيع جميع الاتجاهات الانفرادية، الانعزالية، أو الاستفزازية المتنكرة للمعقولية السياسية في مجال العمل الاجتماعي والسياسي، على أساس أنه يرتكز على قاعدة فلسفية وفكرية «رائدة». والى اليوم، لم ندرك بوضوح كاف، ما ترتب على ذلك من آثار بالغة الضرر والخطورة في وطننا العربي: إن روافد وتوابع هذه **الاتجاهات العدمية** في قطاعات من أرضنا العربية، شجعت على القيام بدعاوى ونشاطات معاكسة تماماً لروح الوحدة الوطنية، والجبهة الوطنية والخط القومي الوازع، حول الشعب العامل والدولة الوطنية، وكذلك، وبالضرورة، أثارت زوابع السلفية والردة لحماية ما استشعرته جماعات واسعة من شعوبنا، أنه تهديد لكيانها الحضاري، وشخصيتها التاريخية المتخصصة.

ومن خلال الانبهار بهذا السراب الثقافي، فاتنا أن معاني، وعوامل، ووجوه الابداع الفكري الذاتي، قائمة منذ أمد طويل على أرضنا العربية، مرة أخرى على اختلاف وتنوع ظروفها الى درجة بالغة، أفلم يكن **محمد علي وصحبه، ابراهيم ورفاعة الطهطاوي** بخاصة، من كبار المبدعين، بعد أن استطاعوا إعادة بناء أقوى دول العالم خارج الغرب، في مدة تقل عن عشرين عاماً، وذلك بعد أربعة أجيال من الانحدار، وعلى أساس مفهوم فذ آنذاك للدولة، ألا وهو وحدة رجال الفكر ورجال السلاح على أساس قاعدة صناعية متقدمة وسياسة تسعى الى وحدة المسلمين والعرب؟ ألم يكن الشيخ مصطفى عبد الرازق مبدعاً ورائداً، إذ أعاد منهاجية تاريخ الفلسفة الاسلامية الى ضرورة الأخذ بأصولها التاريخية الذاتية، دون الاعتماد على أسطورة أن الفلسفة الاسلامية ما كان لها من دور الا نقل التراث اليوناني الى العرب، ومن ثم تسهيل إعادة نقله الى الغرب في مرحلة النهضة؟ ألم يكن سيد درويش مبدعاً رائداً جدّد، حقيقة، معاني وأساليب مناهج الالباب المصرية والعربية، وذلك بعد أن أدار ظهره للتراتيل العثمانية، واتجه نحو الأغاني الشعبية، المستوحاة من القرية والشارع، من ميدان الشعب، من روحه النيرة، المشرقة، رغم الظلمات؟ ألم تكن قيادات عدد من جيوشنا العربية وحركات التحرير على مستوى رفيع من الابداع والريادة، منذ مطلع القرن التاسع عشر الى اليوم، في المغرب، والجزائر، على أرض مصر وسيناء، في الشام وفلسطين، وغيرها من المناطق، وقد كان يوم ٦ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣، وما تلاه من أيام قلائل للاقتحام، نموذجاً ساطعاً للابداع والريادة التكنولوجية والعلمية والتنظيمية الى أرفع مستوى الى تسوية كثيفة لا شك، بل ومتزايدة منذ

عشر سنوات، في قطاعات كثيرة. لكن منهج التمييز بين الابداع الذاتي الحقيقي، في المجالات كافة. وبخاصة مجال الفكر، أي الابداع الفكري الذاتي، من ناحية، وبين نقل فضلات، بل وحثالة، الفكر الغربي العدمي المنحدر، من ناحية أخرى، باسم «البدعة»، واضح كل الوضوح: أنه، أولاً وقبل كل شيء، يقوم على أساس الامساك بالقرار السياسي القومي، في مجالات الوجود القومي كافة، من الاقتصاد الى الفكر والفلسفة، من الثقافة والفنون الى النظام الاجتماعي، من الحياة السياسية الى العلم والتكنولوجيا.

وبطبيعة الأمر، فإن البعد الخارجي لاشكالية الفكر العربي في العالم المعاصر، يحتل مكانة مرموقة في المقارنة بين المنهجين، وذلك نظراً للموقع الجيو ـ سياسي المتفرد من حيث الخطورة والأهمية لوطننا العربي، حول مصر، في نقطة التقاء القارات الثلاث (آسيا، أفريقيا، أوروبا)، وبين الشرق الحضاري والغرب، في نقطة التقاء دوائر الامن لكل من الدولتين العظميين.

ـ شعار «الأزمة»، أولاً، وقد أشرنا اليه من قبل. ان تكثيف اقتحام العقل العربي، بواسطة أجهزة السياسة والثقافة والاعلام الغربية، دون استثناء، أدّى حقيقة الى تزعزع ثقة الطلائع القومية في انجازات العرب، شعوباً ودولاً. وأصبح شعار وتسمية «الأزمة» رمزاً لكل ما هو عربي، في كل آن ومكان، ليلاً نهاراً، وكأن الأزمة ترادف العروبة، فلا سبيل إلى ادراك ذاتنا، وممارسة حياتنا، وتصور مستقبلنا إلا في اطارها، ومن خلالها، بل وباتخاذها هدفاً لتحركنا كله.

ـ ثم ينتقل الباحث المنقب الى رصد الظواهر بدقة، ثم مقارنتها بما كان عليه العربي منذ نصف قرن، أي في مرحلة انطلاق الأزمة الاقتصادية العالمية ١٩٢٩ ـ ١٩٣٢. تحولت القاعدة الاتحادية تحولاً جذرياً من اقتصادات هامشية، وفي أحسن الظروف تحول عدد من المجتمعات القائمة على أساس اقتصاد رأسمالي متخلف ذي هيمنة زراعية، الى قاعدة اقتصادية حديثة، بل وعصرية في عدد من البلدان والقطاعات، بحيث أصبح، اليوم، الانتاج الصناعي، والزراعي، إضافة الى المصادر النفطية والنشاط التجاري الدولي، والموارد المالية، عشرات أضعاف ما كانت عليه في هذه الفترة بالأرقام الفعلية، وليس فقط الكلية، والأهم من ذلك فإن الوطن العربي يحتوي اليوم، قواعد مهمة للصناعات الثقيلة المتقدمة، والتكنولوجية العصرية، بما في ذلك صناعات التسليح والالكترونيات والصناعات التحويلية الرئيسة. وكذلك، فإن تحول حجم وتركيب سكان الوطن العربي يلفت النظر: غالبية العرب اليوم من سكان المدن، وحول القواعد الصناعية، والثقافية العصرية، بينما دخلت المكننة الزراعية معظم أريافنا، بل وبلغ الأمر أن تحولت أمور الحياة بالنسبة للقطاعات الهامشية، أي اليدوية الصحراوية، من مجتمعاتنا. الأمر نفسه بالنسبة لقطاع التعليم والثقافة: عدد المدارس، عدد الجامعات، مراكز البحوث الأكاديميات، عدد وتنوع الصحف والمجلات والمطبوعات العلمية، عدد رسائل الماجستير والدكتوراه، كوادر التعليم بمستوياته كافة، بما في ذلك التعليم

التكنولوجي والفني والعلمي، زادت نسبتها بقدر هائل. والأمر نفسه يتجلى بوضوح في مجال الدفاع والقوات المسلحة والطاقة الحربية: إن تاريخ حروب العرب في هذه الفترة ماثل للأذهان، يكفي هنا أن نذكر، الى جانب حرب الجزائر البطولية العظيمة، تلك الحروب الست التي خاضتها مصر في ربع قرن، أي بين ١٩٤٨ ـ ١٩٧٣ (١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣، حرب الاستنزاف ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠، حرب اليمن ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦)، وكذلك الأمر بالنسبة للحروب العربية ضد اسرائيل في سورية والاردن، وعلى أرض لبنان وفلسطين الشهيدة. إن قوة وفاعلية القوات المسلحة العربية، وحجم وتنوع التسليح، ومستوى المهارة الفنية والأداء، لا يمكن بحال من الأحوال حتى مجرد مقارنتها بما كانت عليه منذ نصف قرن. وهكذا على التوالي في مجالات محو الأمية، والصحة، والمعمار، والعلاقات الاجتماعية، الى غير ذلك من عناصر تقويم أمتنا العربية.

من أين إذاً هذا الشعور المتصاعد بالأزمة، بين صفوف المفكرين، على وجه التخصيص؟

ذكرنا، المرة تلو المرة، تأثير اقتحام الموجة الغربية للفكر والوجدان العربيين ولكن الأمر أيضاً يرجع إلى أن نوعية التحدي مختلفة، هذه المرة، تماماً، عما كانت عليه أيام الاستعمار التقليدي للقرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. فقد حل محل هذا الاستعمار التقليدي، البريطاني ـ الفرنسي ـ الايطالي في الأساس، الاستعمار المهيمن للولايات المتحدة الأمريكية، أقوى الدولتين العظميين ظاهرياً، وأكثرها تحركاً في منطقتنا، ثم جاءت الدولة الصهيونية الاستعمارية العنصرية الغازية تعمل، لا لحساب الاستعمار، كما ظن السذج، إنما مركزاً للنفوذ والهيمنة على مستوى عالمي، بكل ما تتمتع به من طاقات سياسية، ومالية، وانسانية، وعلمية بحق وجدارة في العالم الغربي. أي أن الأمر انتقل من مجرد الاستعمار التقليدي، إلى حلف بين أقوى دولة استعمارية مهيمنة في العالم والدولة الاستعمارية المهيمنة الأكثر فعالية من حيث الصعود، بحيث أصبح التهديد الآن، يتخذ شكل التحدّي الحضاري لا مجرد الهيمنة الاقتصادية ـ السياسية في الوقت نفسه الذي سادت فيه الموجة الغربية، على تنوعها، وطننا العربي، واستقرت في أركان مدارس الفكر والعمل التحديثية، المؤمنة بمحاكاة الغرب، ونقل تجاربه، بل ونقل المعرفة منه تفادياً لمشاكل ومشاق الاعتماد على النفس والابداع الفكري الذاتي.

ولو كان الوطن العربي، حقيقة، في مثل تلك الأزمة التي يصورها لنا الكثيرون، يكون السؤال، حقيقة: لم إذاً هذه الغزوات، والهجمات، والاقتحام المستمر لأراضينا، وسيادتنا. وحقوق شعوبنا؟ لم، إذاً، الحروب؟ لم هذا التركيز الهائل، الفريد في تاريخنا المعاصر، من قبل الدول الصناعية الرأسمالية المتقدمة ضد الوطن العربي؟ وهل ترى يعقل أن يتساند ويتكاتف الأقوياء على هذه الصورة المتصلة، المنظمة، دون رحمة ولا هوادة ضد الضعيف، المتأزم، الهامشي الزائل حقيقة؟ أو بمعنى آخر: أفلا نرى أن هذا التركيز يعني، على وجه التدقيق أن الند الحضاري، والعدو السياسي، يدرك تماماً أن

التهديد الرئيسي لميزان القوى العالمي الحالي انما يدور حول الشرق الحضاري، وفي قلبه الدائرة الاسلامية الافريقية ـ الآسيوية، وأمتنا العربية في قلبها؟

المسألة مطروحة، يجب طرحها بشكل جدي ومنهجي مبدئي واضح. ومعنى هذه العبارة، عبارة «الشكل المنهجي المبدئي الواضح» هو: أنه يجب أن ندرك تماماً، وبشكل أكيد، اللحظة التاريخية لطرح الاشكالية، هذا من ناحية. ثم نتساءل: إن كانت هناك أزمة، فأزمة من، ترى؟

إن دراسة تطور الموقف العالمي منذ عام ١٩٤٥، وبخاصة منذ مرحلة التحول بين ١٩٤٩ و١٩٧٣، تبيّن بوضوح ما التطورات التالية: انخفاض معدل نمو الدول الاشتراكية بشكل ملحوظ، وجود الغالبية العظمى، نحو أربعة أخماس المجتمعات الاشتراكية خارج الغرب، أي على وجه التخصيص في آسيا، ثم أفريقيا وأمريكا اللاتينية، ظهور بوادر تشكّل مركز ثالث عالمي للنفوذ، والتأثير حول محور الصين ـ اليابان، دخول عدد من الدول المتوسطة فيما يطلق عليه «العالم الثالث» في دائرة التحرك الفعّال (الهند، البرازيل)، مجموعة دول جنوب شرق آسيا، على وجه التخصيص، وأيضاً عدد من الدول المتوسطة الأخرى، اتساع رقعة المجتمعات القادرة على تحقيق استمراريتها الوطنية، رغم عدم تحقق معدلات النمو المنتظر. وفي كلمة: إن تطور الموقف العالمي الواقعي يبرهن على أن الأزمة أصابت، بشكل متزايد، الغرب الرأسمالي، وبخاصة في أوروبا، وقد بدأت مظاهر هذا التأزم، على الأقل في التحرك الخارجي، في الولايات المتحدة ذاتها أو بوجه أدق: إن معدل نمو المجتمعات الاشتراكية والقطاعات المتقدمة من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية هي دون غيرها.

الأزمة إذاً، هي: أزمة المبادرة التاريخية للغرب الرأسمالي، على مستوى عالمي. ولكنها لا تعني الانحدار، وإنما، على وجه التدقيق، انخفاض معدل النمو، والقدرة على اتخاذ المبادرة الفعالة.

ومن هنا، فإن «الأزمة» التي نستشعرها، أو يراد لنا أن نمارسها، هي في الجوهر، **إسقاط لأزمة غالبية مجتمعات الغرب الصناعي الرأسمالي على أرضنا العربية**، أي «نقل الأزمة» أسوة بنقل المعرفة والتكنولوجيا والفكر الرافد العدمي إلى قلب تحركنا العربي.

ومن هنا أصبح لزاماً علينا نقد النقد، أى ادراك ايجابية السلبية التاريخية الظاهرية، والعمل على أحياء معاني هذه الايجابية التاريخية من حيث الفاعلية الواقعية في الرقعة الأوسع من مجتمعاتنا العربية.

وقد رأينا أن نوجز الحديث عن هذا المجال الخارجي، بغية التركيز على المجال الداخلي لاشكالية الفكر والفلسفة في وطننا العربي اليوم. في نهاية الأمر، تتحدد الأمور وتحسم مصائر الشعوب ابتداء من عملها الذاتي، وإن كانت الدائرة الخارجية للجدلية

الاجتماعية، أي الدائرة الجيو ـ سياسية العالمية، تحتل مكانة عظيمة الأهمية في تحديد إطارات وامكانات التحرك العربي الداخلي نفسه.

لكل سياسة شروط، بما في ذلك سياسة الانتاج الفكري والفلسفي.

١ ـ الشرط الأول، الحيوي، حقيقة، هو: **الاعتزاز بالذات**، والاعتماد على الذات، وتعبئة طاقات الذات بغية تحقيق ذلك التركز للطاقات والقدرات، الذي لولاه لا يمكن انجاز الثغرة، أي فتح أبواب الابداع الفكري في الوطن العربي.

الاعتزاز بالذات أولاً، إذ لا يمكن الاعتماد على الذات ما لم نكن قد روضنّا أنفسنا على التركيز، كل التركيز، على ايجابيات وجودنا القومي، لا بالوقوف على الأطلال، وما شابه ذلك، وإنما برصد كل ما كان من شأنه أن يمكّن شعوبنا من استمراريتها الاجتماعية الوطنية والقومية، ويجمع بين الروافد المتعددة، وبعضها شامخ جبار، لحضارات وثقافات ما قبل الدعوة، وبدء العالم العربي والاسلامي، في نسيج متشابك متناقض، متضافر، متواكب على كل حال وبشكل متزايد منه، يتكوّن اليوم الوطن العربي، ومسار وحدة أمتنا العربية المرتقبة.

المنهج هنا هو: انتقاء عناصر وعوامل الاستمرارية. وهو مقياس دقيق يمكن بواسطته أن نميز بين ما هو كذلك، وبين اضافي، غير مصيري، وإن كان يتبدى على صور ايجابية وفعّالة في المحتوى التكتيكي المباشر.

إن هذا الاعتزاز بالذات بالخصوصية الحضارية، يقيم القاعدة التي نستطيع على أساسها أن ننتقل الى الاعتماد على الذات. والاعتماد على الذات معناه: رصد كل الامكانات والعوامل الفعالة في مجتمعاتنا المعاصرة القادرة على صيانة جوهر شخصيتنا الحضارية من ناحية، والتفاعل الذكي النقدي مع جميع معطيات العالم المحيط بنا، حسب احتياجاتنا وأولوياتنا، لا ابتداء من احتياجاته وأولوياته من ناحية ثانية. أي، بكلمة «فليخدم كل ما هو عالمي كل ما هو عربي».

٢ ـ والشرط الثاني المواكب للشرط الأول، هو **الموقف النقدي**، من الذات ومن الغير على حد سواء.

جوهر الموقف النقدي بالنسبة للذات، جوهر النقد الذاتي، هو: **دراسة امكانات وممكنات الظاهرة محل الدرس**، أي الفكر والفلسفة في المجتمعات العربية في المرحلة التاريخية الراهنة. فإن سلكنا هذا المنهج لأدركنا على التو: ان طاقات الفكر والفلسفة العربية، وبوجه عام الطاقات الاجتماعية العربية، تكاد تكون غير مستعملة ولا نقول معبأة. لا تزال وجهة النقد الذاتي متجهة الى عكس الطروحات الخارجية على الأرض الوطنية، أي اقامة مرآة منمقة لاستقطاب انتقادات الند الحضاري والعدو السياسي، بشكل يجعلنا دوماً نرى ما هو جلي لا يحتاج الى دليل، وأحياناً لا نتبين ما هو أشد خطورة. وعلى كل حال، يفوتنا أن نركّز على الايجابيات والممكنات الفعالة. والموقف الواقعي، إذاً، هو

جوهر عملية النقد الذاتي. وتالياً فإن نقيض النقد الذاتي الفعال إنما هو مواكبة الأنماط الخارجية، بغية اللحاق بها بالتقليد والنقل، بل وأحياناً ما هو أخطر من ذلك.

النقد الذاتي الموضوعي سوف يكشف لنا أن الفكر العربي، وكذلك المجتمعات العربية، لا تنقسم حقيقة بين «التحديث»، و«الأصولية»، بين «اليمين» و«اليسار». وإنما الحد الفاصل حقيقة هو ذلك الذي يفرّق بين **قوى الوطنية والقومية** ـ على اختلاف مدارس الفكر والعمل والاتجاهات الايديولوجية والسياسية ـ من ناحية، **وقوى التبعية والنقل** من ناحية أخرى، هنا أيضاً، على اختلاف مدارسها واتجاهاتها. المجموعة الأولى من القوى هي، في حقيقة الأمر، صاحبة المصلحة الحقيقية في استمرارية المجتمعات، واستقرار الأوطان واتحاد القومية. وأبعد من هذا وذلك، تحقيق المشروع القومي، بل المشروع الحضاري والاستراتيجية الحضارية المواكبة له. أما المجموعة الثانية من القوى ـ ومنها ما يبدو «أصيلاً» و«تراثياً» ـ فهي التي تعمل على تفريغ الطاقة الذاتية، وتالياً وجب محاصرتها، وتحييدها، وعلى أحسن الافتراضات إعادة تكوينها من جديد، اللهم الا قلة ضئيلة لا وجود لها على أرض الوطن إلا خدمة الموجة الداخلية.

إن محاور تجميع المجموعة الأولى من القوى الايجابية هي: الأصالة الوطنية، التحديث القومي المستقل، المشروع القومي والمشروع الحضاري، والاستراتيجيات الملازمة لهما، والتراث العصري ذو الوجهة المستقبلية.

أما النقد الموجه إلى الخارج، فهو أيسر بكثير لو بدأنا هذه البداية، سوف ندرك تدريجاً معاني أزمة قطاع واسع من هذا العالم الخارجي، وهو القطاع الذي اصطدمنا به وتعاملنا معه منذ بداية القرن التاسع عشر، ولا يزال في المقام الأول. وسوف تظهر أمامنا بوضوح، الفوارق الدقيقة بين: الأزمة وتراجع معدل النمو، منحى الانزواء التدريجي والتناقضات البناءة، تنوّع الغرب ابتداء من وجود، أو لا وجود استراتيجية حضارة عصرية له، إضافة إلى التنوع الاقتصادي ـ الاجتماعي، والسياسي ـ الايديولوجي التقليدي. الباب هنا مفتوح على مصراعيه للاجتهاد، وإعادة تقويم مفهومنا للعالم المحيط، وعلى وجه التخصيص العالم الغربي، بهذا المنظار النقدي اللازم لتأكيد وترسيخ خطانا النقدية الذاتية، ولها دوماً مكانة الصدارة كما قلنا.

٣ ـ الشرط الثالث، هو إدراك القوى المواكبة لتحرك الشعوب العربية، وتالياً القوى القادرة على دعم الفكر والفلسفة في الوطن العربي.

وهذه القوى، باختصار شديد، تكمن في مجموعة حضارات شعوب الشرق وبخاصة في آسيا، التي تمثل ٦٠ بالمائة من سكان المعمورة، وكذلك في قطاعات مهمة من افريقيا، إضافة إلى امريكا اللاتينية. إن تحليل الموقف الفكري والفلسفي في القارات الثلاث الهامشية: آسيا، افريقيا، أمريكا اللاتينية، سوف يبيّن مدى تنوع الفكر والفلسفة بها، وتشعبها، ان التكونات الرئيسية للفكر الحضاري الأصيل، والفلسفة القومية القادرة

على مواكبة موجات التحديث الفعالة، إنما يكمن، في المقام الأول، في آسيا، وعلى وجه التخصيص في شرق آسيا: الصين، اليابان، مجموعة دول جنوب شرق آسيا، كوريا، ومن بعدها نصف القارة الهندية وامتدادها الى غرب آسيا. ونحن في هذا المجال أصحاب حق: لقد كان لأمتنا العربية بفضل ريادة مصر، دور التأسيس في مؤتمر باندونغ (نيسان/ابريل ١٩٥٥) في اعلان المبادىء الخمس للبانشسيلا، في هذا اللقاء التاريخي لقادة ألوية حروب التحرر لشعوب الشرق، وكان أيضاً لقاء حضارياً وفكرياً على مستوى رفيع، لم نلتفت إليه بدرجة كافية، بل واعتبرناه حدثاً دبلوماسياً (كذا) حسبما ارتآه الاعلام الغربي والصهيوني منذ ذلك الحين. إن غالبية الشعوب المسلمة تحيا في القارة الآسيوية، وقد اتجهت أنظارنا الى أمتنا العربية وبخاصة بعد تحرك تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٣ وعصر الثورات. وفي مستوى ثان من حيث اتساع رقعة الظاهرة، فإن كنائسنا المسيحية الشرقية على صلة بتجمع الحركة المسيحية على صورة قومية واصلاحية، في قطاعات مهمة من أوروبا الغربية والشرقية، وكذلك أفريقيا وأمريكا اللاتينية. ثم ان حركة عدم الانحياز تفتح أمام الحركة السياسية والفكرية معاً، مجالات واسعة للتفاعل والمساندة، والافادة، أي تمنحنا عمقاً استراتيجياً للنقد الذاتي، وتعبئة قوانا، بدلاً من هذا الحوار الأحادي البعد مع الند الحضاري والعدو السياسي.

٤ ـ ثم يأتي الشرط الرابع، نتاجاً للرسائل المعروضة أعلاه، والشروط التي عرضنا لها، ألا وهو: العمل على **دعم الوحدة الوطنية والقومية**، أي العمل ابتداء من تراثنا الحضاري الذي صنعه تاريخ عشرات الأجيال، تراث الوحدة والتوحيد والاجتماع حول الصالح العام والعروة الوثقى من جديد.

إن توحيد الارادات، لجمع الطاقة، وتعبئتها، واطلاق امكاناتنا الابداعية، أمر ممكن، لو صفت القلوب، واستطاعت طلائع الفكر والعمل أن تتباعد شيئاً فشيئاً عن وباء التبعية والخنوع، وأوهام الذهب الأسود، واغراءات الموجة الغربية.

ولعل من وسائل تعبئة طاقات الابداع الفكري والريادة الفلسفية في الوطن العربي، أن يتجه مثل هذا الاجتماع، الذي أثلج قلوبنا، الى عمل محدد، ألا وهو: رصد جميع المحاولات في الابداع الفكري الذاتي في الوطن العربي، في مجال الفلسفة على وجه خاص، والفكر العربي بوجه عام، أياً كانت مصادرها المذهبية والسياسية والمنهجية، ثم تجميعها في سلسلة خاصة للابداع الفكري الذاتي العربي، بحيث تكون وقوداً لشبابنا المتطلع إلى مستقبل انساني شريف، بعيداً عن الأوهام والأساطير، رافضاً للفكر العالمي الانهزامي، ساعياً إلى مفاتيح التقدم، عبر اشكالية التحرك المعاصر.

فالحق والواقع، أننا، شعوباً ودولاً، وفي اطارها الفكر والفلسفة العربية، لم نعش بعد مستقبلنا. فالمستقبل أمامنا، ابتداء من الارادة والعمل، وهما بكل تأكيد ثمن الايجابية التاريخية التي نبغيها.

معادلة صعبة، فهل في تاريخ الأمم، معادلات ميسورة؟

لقد وجدت الثالثية في المؤلفات الأولى ، كمحدد ثاوي ، كما شغلت حيزاً مهماً من اهتمامات الحبابي ومشاغله ، لكن بصورة ضمنية . غير أنها ما لبثت أن أخذت في الظهور والطفو على السطح ، وفي هذا المضمار نعتبر كتاب **من المنغلق الى المنفتح** [٢١] ، كتاباً مميزاً في تطور فكر الاستاذ الحبابي ؛ إنه المعبر أو القنطرة والجسر الرابط بين الشخصانية الواقعية والغدية . إذ فيه يتم التصريح بما كان متضمناً باعتبار انه كتاب عولجت فيه القضايا المتعلقة بالتعايش بين الاجناس والشعوب والقضايا المتعلقة بالثقافات البشرية المختلفة والعلاقات بينها .

ومن بين الأفكار الهامة التي تم التركيز عليها في هذا الكتاب ، تلك التي تتعلق بانتقاد بعض ركائز الانثربولوجيا الاستعمارية والقائلة بوجود عقلية بدائية ، هي عقلية باقي الشعوب غير الأوروبية ، وعقلية متحضرة ، هي عقلية الانسان الأوروبي . وقد اتخذ الانتقاد صورة التأكيد على أن لكل مجتمع بدائيه ، وان البدائية لا تمثل هامش المجتمع البشري ، بل قلبه ، لأنها ثاوية في اعماقه . والحضارة البشرية تراث مشترك بين البشرية جمعاء ، إلا أن هناك ثقافات وطنية مختلفة المشارب ، لكن ذلك لا ينفي وجود حضارة بشرية واحدة عرفت آكلي اللحوم الآدمية ، والنخاسين والمستعمرين ، وتعرف اليوم الاستعمار الجديد[٢٢] .

هذا النقد ، على بساطته ، هام جداً ، إذا ما قورن بالانتقادات التي وجهها الانثربولوجيون المعاصرون لنظرية « ليفي - بريل » وغيره . « كلود ليفي - ستروس » على سبيل المثال في نقده لمفهوم العقلية البدائية ، فعل ذلك من منظور استعلائي مركز على الغرب ؛ فهو قد اكتفى بالتأكيد على ضرورة عدم النظر إلى « الفكر البدائي » نظرة « تاريخانية » وحصره في لحظة ما من لحظات التطور التقني والعلمي العام واعتبارها بمثابة الماضي الغابر للعقل المتحضر أو مرحلة سابقة على ظهور المنطق ، إن ما ينبغي هو النظر إلى الفكر البدائي على أنه نسق أو نظام متين البنيان ومستقل بنيوياً عن النسق الذي يتكون منه العلم الحديث و« العقل المتحضر »[٢٣] . وكما نرى ، هذا النوع من النقد يريد أن يبقى في حدود « اللياقة » والمحاباة ، المناسبة لمقام الانسان الغربي ، فهو لا ينزله من عليائه ، بل يطلب منه فقط أن يعترف « بالبدائي » كمكافىء ، أما أن يتهمه هو نفسه بالبدائية ، أو بشيء اكثر منها ، فلا .

هذا ، مع أن كلود ليفي - ستروس عاصر ما ليس اقل فظاعة من اكل اللحوم الآدمية : كحرقها في الأفران الجماعية ، ونهب خيراتها و . . من طرف الانسان الأبيض

---

(٢١) Mohamed Aziz Lahbabi, *Du clos à l'ouvert: vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine* (Casablanca: Dar el Kitab, 1961).

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ - ٢٨ و٩٥ - ١٠٢

(٢٣) Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), p.21.

الفصل الثالث عشر

آفاق الفكر الفلسفي في المغرب

عبد السلام بنعبد العالي (*)

ربما لم تعد الفلسفة بعد هيغل إلا إعادة لقراءة تاريخها ، فالفلسفة لم يعد لها موضوع . إنها استراتيجية . هذه كما نعلم عبارة لالتوسير لكننا نجدها عند غيره قولاً أو ممارسة . فالفكر الفلسفي لا ينشغل اليوم بموضوعات بعينها بقدر ما ينشغل بنفسه ويبحث عن أصولها وكيفية نشأتها . لقد أخلت الفلسفة في القرن الماضي المكان للتاريخ . فأصبح هم الفكر هو إعادة قراءة تراثه لتجاوزه . إما بنبذه كما فعلت الوضعية وامتداداتها أو بتملكه .

وفي هذا الإطار صرح ماركس كما نعلم أن « لا علم إلا التاريخ » ولهذه الغاية خطت الايديولوجيا الالمانية لاعلان نهاية الفلسفة . وقد أدى هذا ، ولأول مرة . إلى تحديد مفهوم التاريخ ونحت مفهوم الايديولوجيا واعادة النظر في منطق الفلسفة ومفهوم السلب ومبدأ الهوية وفكرة الاختلاف .

ونستطيع أن نقول بصفة عامة إن الفكر انتهج ، لتملك التراث الفلسفي ، استراتيجيتين متعارضتين : أولاهما تسعى نحو البناء وتنظر إلى التراث الفلسفي على أنه منبع كل حقيقة . صحيح أنها تستخدم مفهوم التجاوز ، إلا أنها تنظر إليه في معناه الهيغلي وترى أن التاريخ كذاكرة متراكمة والزمان كصيرورة يفصل فيها حاضر متحرك الماضي عن المستقبل . تنظر هذه الاستراتيجية إلى تاريخ الأفكار على أنه تاريخ فكر واحد شامل يصدر عن أهل مطلق ليتطور في مسار مطرد التقدم يكون في نهاية الأمر هو مسار الحقيقة وذيوعها ونموها . صحيح أن هذا المسار قد يتعثر وأن العقل يراوغ ويحتال ، إلا أن ذلك لا يكون إلا خدمة لما يتجاوزه . مهمة تاريخ الفكر ، من هذا المنظور، هي بعث نفس خالدة واسترجاع للهوية واحياء للماضي .

(*) شعبة الفلسفة ـ كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ جامعة محمد الخامس ـ المغرب .

أما الاستراتيجية الأخرى فهي تهدف إلى أن تكون معارضة للدولة ، أو قل أنها تتحدد و« توجد » بالضبط في معارضتها للاخرى : انها تهدف إلى تقويض التراث الفكري ولا تنظر إلى تاريخ الافكار من وجهة نظر الحقيقة ، لا تنظر إليه كمصدر حقائق وإنما أيضاً كعائق . من هذا المنظور لا يسأل التراث الفلسفي عما اختزن من حقائق بل أساساً عما يحجب ويستر ، ولا يعامل كذاكرة وإنما كذاكرة مضادة ـ وإن كان هناك رجوع الى الأصول من خلال هذا المنظور فليتساءل كيف تشكلت لا ليبعثها من جديد .

تستخدم هاتان الاستراتيجيتان ذات المفاهيم الاجرائية ولكن بمعان متباينة . وهذه هي تلك المفاهيم التي ترمي إلى مراجعة تاريخ الفلسفة وقضاياها واعادة النظر في التراث الفلسفي .

لا عجب إذن أن ينصب التفكير الفلسفي عندنا على المفاهيم ذاتها . ذلك أنه ينشغل هو كذلك بتملك التاريخ الفلسفي . ولعل هذا هو ما يفسد الأهمية التي يتخذها مفهوم التراث وما يرتبط به من مفاهيم كالتاريخ والهوية والخصوصية . وقد أدى هذا إلى توظيف مفاهيم اجرائية أخرى لتأويل ذلك التراث كمفهوم القراءة والايديولوجيا وما يرتبط بها من مفاهيم ابستمولوجية كالعقلانية والواقع والموضوعية والإشكالية والقطيعة . فضمن أية استراتيجية تستخدم هذه المفاهيم عندنا ؟

لن نتوخى هنا بالطبع تصنيف المفكرين المغاربة الى صنفين متباينين . ذلك أن استراتيجية التقويض كما قلنا « لا تتم إلا بانفصالها عن استراتيجية البناء » . فلا غرابة أن نجد عند المفكر ذاته تمزقاً بين سعي إلى الاحياء ومحاولة للتحرر من ثقل الماضي ، ولا عجب أن نلقى عنده استخداماً لمفاهيم مقوضة ، تسكن إلى جنبها مفاهيم بناءة . لذا فنحن سنسعى إلى رصد المفاهيم ذاتها لا الوقوف عند تيارات فكرية أو مفكرين بعينهم .

المفاهيم الفلسفية المتداولة عندنا اذن هي مفاهيم توظف من أجل تملك التراث الفلسفي ، سواء تعلق الأمر بما يسمى التراث الغربي أو بتراثنا الإسلامي . وفي اعتقادنا أن هذه المفاهيم ، رغم تعددها ، يمكن أن ترد إلى ثلاثة اساسية :

مفهوم التاريخ : وما يرتبط به من مفاهيم أخرى كالتراث والكلية التاريخانية والارادية والاستمرارية والقطيعة .

مفهوم الايديولوجيا : وما يرتبط به كمفهوم التأويل والقراءة والموضوعية والحقيقة والواقع واللاشعور والخيال .

مفهوم الهوية : وما يتعلق به من مفاهيم كالأصالة والقومية والخصوصية والتغاير .

مفاهيم ثلاثة إذن ينبغي أن نتابع حركتها عندنا . ولا شك أنه عند ذكرها تنصرف أذهاننامباشرة إلى داعية ايديولوجي مؤرخ وأقصد الاستاذ العروي الذي يرى أن الطريق

الوحيد للتخلص « من الانتقائية والسلفية هو الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته . وهي عنده أربعة : صيرورة الحقيقة ، وايجابية الحدث التاريخي ، وتسلسل الاحداث ثم مسؤولية الافراد عنها »[1] . وهو يدعو إلى هذا الخضوع للفكر التاريخي وللفصل « بين الخصوصية والاصالة ؛ فالأولى مرعية متطورة والثانية سكونية متحجرة ملتفتة إلى الماضي »[2] . باستطاعة هذا الفكر التاريخي وحده أن يحررنا من اصالة موهومة تمجد التراث . ذلك أن رباطنا بالتراث في نظر الاستاذ العروي « قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين وأن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم إنما هو سراب . وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي . فيبقى الذهن العربي حتماً مفصولاً عن واقعه متخلفاً عنه بسبب اعتبار الوفاء للأهل حقيقة واقعية مع أنه أصبح حساً رومانسياً منذ أزمان متباعدة»[3]. لذا فهو يدعو إلى ماركسية تاريخانية أو تاريخانية ماركسية مقوماتها كما يقول الإيمان « بثبوت قوانين التطور التاريخي ووحدة اتجاهه وامكانية اقتباس الثقافة (أو ما يطلق عليه وحده الجنس) ، ثم ايجابية دور المثقف والسياسي »[4] . ولا مبرر لهذه الدعوة في نظره إلا فرضية واحدة مستخرجة ، كما يقول ، من واقع التاريخ ذاته « فالدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى اخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة . ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة ، بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع ، وهي المبرر الوحيد لحكمنا على السلفية والليبرالية والتقنوقراطية بالسطحية ، وعلى الماركسية بأنها النظرية النقدية للغرب الحديث ، النظرية المعقولة ـ الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه »[5] .

يرفض الاستاذ الجابري هذه الكونية الموهومة وهو يتشبث بأهمية محاورة التراث لتملكه وجعله معاصراً لنا ، أي النظر إليه نظرة تاريخية تعتمد على اضفاء المعقولية على الشيء المقروء وبالتالي البحث فيه عما يمكن أن يساهم في اعادة بناء الذات العربية وهي للمهمة المطروحة في الظرف الراهن[6] فليس رباطنا بتراثنا ، في نظر الجابري، بمثل الرخاوة التي يتصورها العروي . فالانفصال ينبغي أن يكون اعادة ربط ، والقتل احياء والهدم اعادة بناء . ثم أن كل تملك لما يمكن أن يسمى « تراثاً انسانياً لا بد وأن يتم عبر خصوصية بعينها » ذلك لأنه عندما يطلب من العرب أن يستوعبوا الليبرالية الأوروبية فإن ذلك يعني أن عليهم أن يستعيدوا على صعيد وعيهم تراثاً أجنبياً عنهم بمواضيعه واشكالياته ولغته ، وبالتالي لا يشكل جزءاً من تاريخهم . ان الشعوب لا تستعيد في وعيها ، ولا

---

(١) عبدالله العروي ، **العرب والفكر التاريخي** ، ط ٢ (بيروت : دار الحقيقة ، ١٩٧٣) ، ص ١٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .

(٥) عبدالله العروي ، **الايديولوجية العربية المعاصرة** (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٠) ، ص ١٢٥ .

(٦) محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث** (بيروت : دار الطليعة ؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٠) ، ص ٦ .

يمكن أن تستعيد إلا تراثها أو ما يتصل به . أما الجانب الانساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه »[٧] . ومجمل القول أن الأستاذ العروي يهمل التواريخ الفعلية لحساب تاريخ كوني وعليّة ميتافيزيقية .

هذا بالضبط هو ما يأخذه عليه الخطيبي الذي يأبى النظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية ترد التاريخ « إلى عليّة ميتافيزيقية نسيجها الاستمرارية والعقلانية والميل إلى النظام والارادة »[٨] . أن الخطيبي يفتتن بالتراث . وهو يرى أنه « لكي تقطع الصلة معه ، يجب أن نعرفه جيداً كما يجب أن نكون قد أحييناه وتشبعنا به »[٩] . لذا يدعونا أن نفرغ الكتابة التاريخية ونطهرها من المطلقات التي تقيد الشعب فتجد الزمان الذي يحياه والمكان الذي يعيش فيه والجسد الذي يحيا به[١٠] .

يعتبر الخطيبي أن التاريخانية « ان كانت مرحلة ضرورية اقترنت بفترة الدعوة الى الوحدة القومية المطلقة »[١١] ، فلم يعد لها من مبرر . انها ترتبط بمفهوم معين عن الهوية والاختلاف ، وبالضبط بالاختلاف المتوحش « الذي يقذف بالآخر في خارج مطلق »[١٢] ، « فيؤدي بشكل حتمي إلى ضلال الهويات المجنونة » . إن ما يعيبه الخطيبي على العروي هو فقر نظريته في الاختلاف وخلطه بينّ « الانثروبولوجيا الثقافية وفكر الاختلاف »[١٣] .

وهو يريد أن يميز الهوية عن التطابق فيعتبر أن لا شيء حتى تراثنا ذاته « يعطانا كما لو أنه نعمة »[١٤] . كما يعتقد أن اوروبا تقيم في كياننا[١٥] . فالذاتي ينبغي تملكه والهوية يلزم اكتساحها وغزوها . والغير لا يصبح آخر إلا إذا حول عن مركزه وزحزح عن تحديداته المهيمنة[١٦] لذا فهو يدعو إلى استراتيجية مفككة تفسح المجال لفكر يتمسك بالفوارق . يقول : « لنأخذ الانسان العربي وعلى وجه التحديد الإنسان المغربي ، فإننا نلاحظ أنه يحمل في أعماقه كل ماضيه قبل الإسلامي والإسلامي والبربري والعربي والغربي . أهم شيء اذن هو أن لا نغفل هذه الهوية المتعددة التي تكوّن هذا الكائن . ومن ناحية أخرى يجب أن نفكر في الوحدة الممكنة بين هذه العناصر جميعاً . لكنها وحدة غير لاهوتية تترك لكل عنصر نصيبه من التميز وتتيح بالنسبة للمجموع حرية الحركة »[١٧] . غير أن هذا التعدد كما نعلم لا يعطي نفسه بكل سهولة اذ سرعان ما تغلفه الايديولوجية لتخفي تناقضاته وتملأ فراغاته وتجعل منه وحدة متطابقة فتقضي على « عمل الموت » فيه . ومهمة النقد المزدوج

---

(٧) المصدر نفسه ، ص ٦٥ - ٦٦ .
(٨) عبد الكبير الخطيبي ، النقد المزدوج (بيروت : دار العودة ، ١٩٨٠) ، ص ١٩ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٣١ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ١٠ .
(١٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .
(١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .
(١٤) المصدر نفسه ، ص ١٥ .
(١٥) المصدر نفسه ، ص ١٤ .
(١٦) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .
(١٧) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

بالضبط هي القضاء على التطابق الموهوم للكشف عن الهوية المتعددة . وبالرغم من هذا فإن صاحبه لا يقدمه على أنه نقد ايديولوجي . وربما لأنه أقوى من ذلك . وحتى مفهوم النقد لا يؤخذ هنا في المعنى المعهود . انه ليس معارضة موقف بآخر، ليس موقفاً مضاداً بقدر ما هو القيام « داخل » الموقف لتفجيره وتقويضه . وهو أقرب إلى مفهوم Trans-greminy عند بلانشو .

يلتقي الخطيبي في هذا النفور من استخدام مفهوم النقد الايديولوجي مع معظم مفكري الاختلاف كهايدغر ونيتشه وفوكو ودريدا ودولوز . والمعروف أن هذا المفهوم يحمل في طياته ، كما يقول فوكو ، رواسب الاشكالية النقدية التي نمت داخلها . وهو يرتبط بمفاهيم الذات الفاعلة المريدة والمسؤولية عن نقل المعرفة ، كما يرتبط بمفهوم الحقيقة والقاعدة الاساسية أو الأساس التحتي . غير أن الخطيبي يكاد ينفرد عندنا بهذا النفور . فالاستاذ (أومليل) مثلاً حتى وإن كان يلتقي معه في استراتيجيته يرى ضرورة الحفر في التراث لمعرفة حدود التأويل لا لإقامة تأويلات مضادة و« حقائق » أخرى ، فإنه على الرغم من ذلك يتشبَّث باستخدام مفهوم الايديولوجيا . غير أن هذا المفهوم يعكس عنده ذات الالتباس الذي نجده في استخدامه لمفهوم التاريخ : فمن جهة يأخذ الايديولوجيا بالمعنى الذي نجده في الايديولوجيا الالمانية وأعني قراءة الواقع بفكر الآخر والخلط بين العصور وعدم احترام منطق الثقافات غير أننا نجد عنده استخداماً آخر للايديولوجيا بعيداً عن كل نزعة هيغلية يتجلى في سعي الحاضر لأن يتبلور على شكل حقائق مطلقة يكبلها ثقل الماضي ، أي سعي الحاضر أن يحضر ويحيا ويتطابق .

أما الاستاذ الجابري فرغم أنه يدعو إلى اعادة بناء الذات فهو يقتصر على استخدام ايجابي لمفهوم الايديولوجية . صحيح أنه يعدنا بنقد للعقل العربي ، ولكن استعماله حتى الآن لمفهوم الايديولوجيا يظل استعمالاً ايجابياً . فهو ، كما نعلم ، يميز في التراث الفلسفي بين ما يطلق عليه المحتوى المعرفي وبين الوظيفة الايديولوجية . المحتوى المعرفي « يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد ، أما بالنسبة للمضمون الايديولوجي فالأمر يختلف . ان له بشكل من الاشكال « حياة أخرى » يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة »[١٨] . والجديد في الفلسفة يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروَّجتها بل في الوظيفة الايديولوجية التي اعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف . ففي هذه الوظائف اذن يجب أن نبحث للفلسفة الاسلامية عن معنى ، عن تاريخ[١٩] .

فإذا نظرنا إلى القيم التي بلورتها الفلسفة العربية الإسلامية وجدناها قابلة لأن تبحث وتحيا على الدوام . ذلك أن هذه الفلسفة لم تكن فحسب جدالاً حول حقائق وبناء لمعارف وانما كانت أيضاً « خطاباً ايديولوجياً مناضلاً جنّد نفسه لخدمة العلم والتقدم والدفع بالتطور الى

---

(١٨) الجابري ، نحن والتراث ، ص ٥٨ ـ ٥٩ .

(١٩) المصدر نفسه .

الامام »[20] . « ولذلك نجد أننا نتجاوب الآن ، نحن أبناء القرن العشرين ، مع بعض التطلعات الايديولوجية للفلاسفة الذين عاشوا قبلنا ولا نتجاوب مع المادة المعرفية التي استعملوها في فلسفاتهم »[21] . بناء على هذا يخلص الاستاذ الجابري إلى بلورة سؤاله الاساسي : « كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية (والليبرالية) في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة ، اتجاه محاربة الاقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد (مدينة) العقل والعدل ، مدينة العرب المحررة ، الديمقراطية والاشتراكية »[22] .

وإن كان الاستاذ العروي يرفض ، مبدئياً على الأقل ، هذا الاستخدام الايجابي لمفهوم الايديولوجية فإننا لا نستطيع أن نقول ، على الرغم من ذلك ، أن استراتيجيته مغايرة لاستراتيجية الاستاذ الجابري . فهي أيضاً استراتيجية بناءة . صحيح أنه قام في كتابه **الايديولوجية العربية المعاصرة** بنقد ايديولوجي لهذه الايديولوجية . وبالفعل فان مفهوم الادلوجة عنده هنا مفهوم سلبي . انها صورة ذهنية غير مطابقة للقاعدة المجتمعة المنوطة بها . غير أنه لا يستمر في هذا الاتجاه النقدي وسرعان ما تتحول استراتيجيته من الهدم الى البناء .

لقد قلنا أن دعوته هي كيف يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية . وهو يميز بين مقومات الفكر الحديث وايدولوجية الغرب الامبريالي الحالي ، بين ما يطلق عليه منهجاً وما يسميه ايديولوجية . المنهج نوع من التفكير على أساسه تتكون ايديولوجية أي مجموعة من القيم . « والايديولوجية هي التي تتشبث بها الطبقة ، أما المنهج فقد أصبح قاعدة مشتركة لكل التيارات الفكرية العصرية . لذلك فمن الناحية التاريخية الصرف الفكر الحديث هو أساساً الفكر البرجوازي »[23] . والماركسية في تشكلها التاريخي هي وراثة هذا الفكر .

لقد حاول الاستاذ العروي في كتابه **الايديولوجية العربية المعاصرة** فضح الغرب الذي أراد أن يبدعه المفكرون العرب ، أو كما يقول : « لقد أوضحت أن كل أدلوجة تستوحي دوراً من أدوار التاريخ الغربي الحديث »[24] ، لتصنع منه غرباًمطلقاًبل تاريخاً مطلقاً ، غير أنه بدل أن يستمر في الاستراتيجية نفسها ويدعو إلى فضح الغرب الذي ما يفتأ ينحته ويفرضه ، نراه يتحدث عن « منهج أصبح قاعدة مشتركة لكل التيارات الفكرية العصرية » . ان الاستاذ العروي يجتث دوراً من أدوار التاريخ الأوروبي ليجعل منه عصارة تاريخ الانسانية . وهو يعتقد أن هناك لحظة ينتهي عندها تاريخ الايديولوجية ليبدأ تاريخ الحقيقة ، ينتهي النقد ليبدأ التلقين[25] . إن ما يغفله

---

(٢٠) المصدر نفسه .
(٢١) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .
(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .
(٢٣) العروي ، **العرب والفكر التاريخي** ، الطبعة الأخيرة ، المقدمة ، ص ٨ .
(٢٤) العروي ، **الايديولوجية العربية المعاصرة** ، ص ١٢٥ .
(٢٥) لا عجب أن يقترن عنده الحديث عن الماركسية بسياق تربوي تعليمي : فالماركسية « مدرسة للفكر =

هـو أن اعادة بنـاء الذات لـلآخر وأن الاستيعـاب تلفظ ، وان اعادة البنـاء هدم ، وان حيـاة الفكر موت .

ولكن ربما كان الخطأ خطأنا نحن الذين جئنا لنعامل هذه المفاهيم عنده كما لو كانت مفاهيم فلسفية في حين أن صاحبها لا يقدمها على أنها كذلك يقول مثلاً بصدد العقلانية « اما بالنسبة لنا فالسؤال المطروح هو الآتي : هل نتمكن من انجاز كل التغييرات التي نحن مطالبون بانجازها اذا لم نراهن على العقلانية اليوم ، رغم تراجع الغرب ورغم التحفظات النظرية التي يمكن أن توجه إلى العقلانية كفلسفة »[٢٦] . لكن يبقى من حقنا أن نتسـاءل عما إذا لم يكن الفصـل الـذي يضعـه بـين اجتماعيات الثقافة والفلسفة فصلاً وضعياً ، كما علينا أن نحفر ، بـالتالي ، الأرضيـة الفلسفية التي تقوم عليها تلك الاجتماعيات عنده . ذلك أنها لا يمكن أن تستخدم المفاهيم النـافعة لهـا كفيما كانت . إذ ينبغي لتلك المفاهيم أن تتلاءم فيـما بينها . فنحن مثـلاً لا نستطيـع أن نراهن على العقلانية التقليدية ونستخدم مفهـوم الادلوجـة ، بل إننـا ينبغي أن نذهب أبعـد من ذلك ونتسـاءل عن المفاهيم التي يحجبهـا عنا ارتبـاطنا التـاريخي بنوع معـين من العقـلانيـة ، وأعني العقلانية الديكارتية التي تضع خطاً فاصلاً بين الحقيقة والخيال فترمي بما هو خيالي ورمـزي في جانب الاخطاء والتوافه . والتي تعلي من شأن العلم « فتنسى ، بفعل ذلك ، المسألة الأساسية للاشعور[٢٧] .

إن المراهنة على العقلانية التقليدية واستعمال النقد الايديولوجي خلط بين استراتيجيتين ، استراتيجية ترمي إلى تصفية الحساب النهائي مع التراث واخرى تنظر اليه كمكبوتات لا شعورية لا تنفك تعود ولعل مستقبل التفكير الفلسفي وازدهاره رهينـان باتباع استراتيجية تحرر الفكر عندما نحرر التراث .

= التاريخي » ، انظر : المصدر نفسه ، ص ٣١ . وهي أيضاً « بيداغوجية توضيحية » ، انظر : المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(٢٦) العروي ، العرب والفكر التاريخي ، الطبعة الأخيرة ، ص ١٥ ـ ١٦ .

(٢٧) الخطيبي ، النقد المزدوج ، ص ١٠ .

الفصل الرابع عشر

الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي

د. سالم يفوت (*)

نريد في هذه المحاولة أن نؤكد على وجود ثابت حكم فكر الأستاذ الحبابي في مرحلتيه الأولى والثانية ؛ ذلك أن التحول الذي عرفه تفكيره ، من الشخصانية الواقعية إلى الغدية ، هو ، في تقديرنا الشخصي ، تحول كان مرتقباً ، وجدت إرهاصاته الأولى وبصورة جنينية في المؤلفات الأولى . وان تعذر أحياناً استشفافه ، فإن ذلك لا يعني أننا أمام فلسفتين متعارضتين ، إحداهما غارقة في التأمل ، والثانية أكثر التصاقاً بالتطور النوعي للمجتمع الآلي المعاصر ، وأكثر حرصاً على البحث عن مكان للعالم الثالث داخل حضارة عالم الغد ؛ أو امام موقفين ، أحدهما ينشد البحث عن الذات داخل أفق تفكير الآخر ، وثانيهما يطرح علامة استفهام على ذلك الأفق نفسه ، مبلوراً بذلك توجهاً فلسفياً وأخلاقياً جديداً ، يريد تدعيم ركائز حقيقية لفلسفة جديدة من أجل الغد وللغد ، لا يبقى فيها الغرب بؤرة العالم ومركزه ، ولا العالم الثالث محيطه وهامشه ، بل أمام لحظتين لفلسفة واحدة ؛ لحظة هيمن فيها هاجس إثبات الذات كمكافىء ومساو للآخر ، أو على الأقل التساؤل عن الأسباب التي تجعل بعض الأفراد وبعض الشعوب ملزمة بأن تعيش تاريخاً صنعه غيرها ، وأن تتحمل فيه تأدية دور « ممثل من الدرجة الثانية » دون أن تكون لها حرية في ذلك . أي أن الأمر في الشخصانية الواقعية ، كان يتعلق بمعرفة ما إذا كانت عملية التشخيص تتم بنفس الصورة في كل المجتمعات الاستعمارية والمجتمعات الخاضعة لنيرها والمستثمرة لحسابها[1] ؟ ولحظة أضحى فيها إثبات ذات الثالثي كمكافىء للإنسان الغربي لا يشفي الغليل ؛ كما أصبحت ضرورة الكف عن أن تعيش شعوب العالم الثالث تحت ظلم الاستعمار الجديد وغطرسته مطلباً ملحاً

(*) شعبة الفلسفة ـ كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ جامعة محمد الخامس ـ المغرب .

(١) Mohamed Aziz Lahbabi, «Philosophie à la mesure des tiers-mondistes,» dans:
اعمال ملتقى « فلاسفة ينتقدون انفسهم » ، فينا ، ١٩٧٦ ، ص ١٣٣ .

ومستعجلاً[٢] . لذا كان على الشخصانية الواقعية أن تعمل جاهدة من أجل أن تتكيف وتعيد النظر في مراميها لتتخذ اتجاهاً جديداً هو البحث في الغد ، وفي نموذج جديد لمجتمع الغد ، لا تهيمن عليه نفس المعايير التي أفرزها الغرب لأجل ضمان تفوقه .

وعليه ، لا يمكن الحديث بأي حال من الأحوال عن فلسفتين منفصلتين للأستاذ الحبابي ، لا تربطهما وحدة نظرية خفية ، بل نحن أمام فلسفة تميزت بالتنوع والاختلاف ، لكنه اختلاف يضم شتاته أفق واحد ، كما تحدده من خلف إشكالية واحدة ، ولا ينبغي الاعتقاد بأن انتقاد صاحب «الغدية» لفلسفته السابقة **إدانة لها ومحاولة لتصفية الحساب معها**، بل هو محاولة **لوضعها في سياقها الحقيقي**، قصد تبريرها مع محاولة تضييق مجال صلاحيتها انطلاقاً من السياق الحالي ، دون إحالتها على متحف العاديات . وهو ما يؤكده الأستاذ الحبابي عندما يوضح أن اختياره لموضوع أطروحته لنيل الدكتوراة سنة **١٩٤٩** لم يكن مصدره انبهاراً بالغرب وبالفلسفات المنتشرة فيه في فترة ما بعد الحرب ، بل كان استجابة لشعور ما فتيء يرافقه منذ تفتح عينيه على مغرب يرزح تحت الاستعمار ، وهو شعور تقوى عندما هاجر إلى فرنسا : إنه شعور شاب مثقف وافد من بلد تابع لا هوية له ، سوى أنه خاضع لحماية فرنسا ، شاب مهان ومستذل قلباً وقالباً ، لذا كان من اللازم أن يستبد به هاجس « الحرية والتحرر » ؛ وهو عنوان الأطروحة التكميلية ، مثلما كان من البديهي أن يستبد به هاجس الاعتراف بالثالثيين و« بمعذبي الأرض » كأشخاص لهم الحق في تقرير مصيرهم بأنفسهم ، لا ككائنات مسخرة من طرف الغير ؛ يشكلها الاستعمار حسب أهوائه ومشيئته ، وتعيش تاريخاً غير تاريخها ؛ وعبر هذا التضاد (الكائن / الشخص) ، تحددت ـ على الأقل نظرياً أو فلسفياً ـ إشكالية أطروحته الأساسية للدكتوراه ، وهي « من الكائن إلى الشخص »[٣] .

ونظن أن نفس ذلك الشعور بالاهانة وانعدام الهوية هو نفسه الذي بقي يرافق صاحب الشخصانية الواقعية ، بل ازداد حدة وقوة خصوصاً في مرحلة ما بعد الاستعمار التقليدي ليتخذ صورة أكثر وعياً في ظروف هيمنة الاستعمار الجديد والامبريالية ، ليتحول إلى تنديد للوضع الحالي وللعلاقات التي تربط المركز (الغرب) بأطرافه (العالم الثالث) .

بتركيزنا على هذه النقطة، نريد أن نزيل التباساً، قد يعلق بالأذهان، مفاده أن فكر الأستاذ الحبابي كان في أول أمره فكراً « مغترباً » « يطرح نفسه خارج هموم وقضايا العالم الثالث وقضايا الأمة العربية ، ولا يجد موقعه إلا في تيار الفكر الغربي »[٤] ؛ وإن الاتجاه

---

(٢) Mohamed Aziz Lahbabi, *Le monde de demain: Le Tiers-monde accuse* (Casablanca: Sherbrooke, 1980), p.13.

(٣) Lahbabi, «Philosophie à la mesure des tiers-mondistes,» p. 129.

(٤) انظر مثلاً : محمد عابد الجابري ، **الخطاب العربي المعاصر :دراسة تحليلية نقدية** (بيروت : [د. ن.] ، ١٩٨٣)، حيث يذهب الى شبيه لهذا الرأي .

« الغـدي » والتوجـه نحو البحث في مستقبـل العالم الثـالث ، الذي سـار فيه الحبـابي في هذه المرحلة الأخيرة ، ما هو إلا محاولة لرد الاعتبار لفكـر ما فتئت الأحـداث تؤكد تجـاوزها لـه ، ومحاولة لاضفاء طابع الاهتمام والالتصاق بمشاكل وقضايا إنسان العالم الثالث عليه .

ومـا سنحاولـه بالـذات فيما يـلي ، هو السـير في عكس هذا الاعتقـاد مبينين أن الثـالثية شكلت وتشكل ثابتاً في فكر الأستاذ الحبابي في مرحلتيه .

وفي هذا المضمار ، نود باديء ذي بدء أن نناقش مسـألة كثيـراً ما اعتمـد عليها البعض كدليل وحجة على « غربة » و« اغتـراب » فكر الحبـابي في المرحلة الأولى وعـلى « عدم ارتبـاطه بهموم العالم الثـالث » ، ألا وهي أن المحاور الأسـاسية التي دارت عليهـا فلسفته الأولى ، أي الشخصانية الواقعية ومشتقاتها كالشخصانية الإسلامية ، هي أساساً محاور فلسفيـة غربيـة ، لم يعمل الأستاذ الحبابي إلا على استعادتها ، ففلسفته بالتالي فلسفة متأثرة بها . مثل هذه الدعوى لا تستقيم ولا تكون صائبة إلا في إطار منهجية تأريـخ أفكار ، وهي تلك المنهجيـة التي يستبد بها هوس البحث عن استمرار الفكرة أو المذهب ، دون مراعاة الخصوصيات وأساليب الطرح والنظرة النوعية التي تجعل نفس الفكرة أو المذهب المماثلين لسابقيهما، من الناحيـة المظهـرية، مخالفين لهما في العمق ، من حيث أنهما أصبحا عنصـراً في كل جـديد . وهـذا يعني أن ما يهم ليس الاهتمام بمشابهة المذهب أو الفكرة لمذهب أو فكرة سابقين ، بل المدلولات الجـديدة التي أعطيت لهما في السياق التوظيفي الجديد .

وهذا يعني أن تشابه فلسفة الأستاذ الحبابي ، وبعض الفلسفـات التي انتشرت في فـرنسا بعد الحرب الثانية ، خصـوصاً فلسفـة « مونيي » لا يسمـح لنا بـربطه ربـطاً آلياً بهـا واعتباره استمراراً وامتداداً لها ؛ وإلا سقطنا في منهج أظهر عن إفلاسـه بعد النقـد الذي وجـه إليه من طرف البنيويين المعاصرين أمثال « فوكو »[٥] . فمع أن الشخصانية الواقعيـة « رددت » أحيانـاً أفكاراً شخصانية جاهزة « لمونيي » ، فـإن ذلك لا يعني أنـه ينقلها حـرفياً ويحـافظ على دلالتهـا الأصلية . انه لا ينخرط في أفق صاحبهـا الأول ، لأن الجو الـذي « رددها » فيـه كان مغـايراً للجو الذي فيه نشأت . كما أنها قرئت من طرفه انطلاقاً من اهتمامات ومشاغل خـاصة ، انها عيون مثقف مغربي عاش تجربة الاستعمار ، كما عانى من الشعور بالدونية والنقص الذي تنميه تلك التجربة سواء داخل الوطن أو خارجه .

وحتى نقف عـلى بعض ملامـح الخصـوصيـة حتى في « التـأثـر » ، يكفينـا أن نعيـد إلى الذاكرة ما كان عليه الوضع الفلسفي في فرنسا والغرب عامة بعيد الحرب الثانية .

فمن جهـة ، عرفت الفلسفـات الوجـودية انتشـاراً كبيـراً ، كـما اهتم الفكـر الأوروبي

---

(٥) Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1972), et *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966).

بفلسفة « العبث » و« اللامعقول » ؛ في الجامعة وخارجها ، طغى التيار المثالي (روني لوسين على سبيل المثال) . في الأوساط والمنتديات الثقافية ، كان الكل يتحدث بإعجاب عن مسرحيات سارتر ويناقش قصة « كامي » الشهيرة « الطاعون » . . . هذا في وقت كانت فيه أصداء انفجار قنبلة « هيروشيما » لا زالت تتردد في الآذان ، كما كان فيه تورط فرنسا في حرب الهند الصينية على أشده ؛ في الأوساط الادبية والفلسفية ، كانت اكثر الروايات والمسرحيات اهمية ، « القضية » لكافكا ، « والصفر واللانهاية » لكوسلر ، و« المكتري الجديد » ليونسكو . . .

ماذا سيكون رد فعل مثقف ثالثي وافد من الاطراف ؟ إن الغرب يقدم له إما اطباقاً من المثالية الحالمة التي تنكر وجود العالم الخارجي ، أو موائد من فلسفات ومذاهب ذات نزعة انسانية ظاهرية ، لكنها في العمق ، مغرقة في التشاؤم والعبث ، تتنكر لقضايا الانسان الحقيقية ، بما فيها قضايا انسان المجتمعات المستعمرة[٦] .

لذا كان عليه الخيار : اما انطلوجيا تأملية لها امتدادات ميتافيزيقية مغرقة في التجريد ، تهتم بالكائن من حيث هو كائن (ارسطو) أو بالكائن من حيث هو « دازاين » (هيدغر) ، أو فلسفات تمعن في الذاتية ، ولا تعير بالاً للعالم الواقعي وللآلام البشرية وللجرائم الاستعمارية ، كما تلغي التاريخ من الحساب وتفصله عن الإنسان صانعه .

وكلاهما خيار لا يشفي الغليل بالنسبة لثالثي يريد فلسفة للعمل ، أو على الأقل فلسفة نظرية تنير طريق العمل . لذا دعت الضرورة إلى خيار « ثالث » يتمثل في اعتناق فلسفة لا تهتم بالكائن من حيث هو كائن أو بالوجود في معناه الانطلوجي العام ، بل بالكائن الانساني في مختلف مراحل تشخصنه ؛ كما لا تهتم بالكائن باعتباره أسبق وأولياً (هيدغر)[٧] ، بل بالانسان كوحدة للكائن والشخص . كما دعت الحاجة إلى خيار انساني النزعة ، ليس الانسان بالنسبة اليه « إنساناً كئيباً منعزلاً ، لكنه انسان يعيش في بيئة ، منساقاً منادى »[٨] ؛ انه إنسان تجسيد لواقع متعال عليه ، وهو مجموع انطلاقات تدفع الشخص أن يتجاوز المدى الانساني العادي ، « ذلك المرء يصير انساناً إذا استطاع أن يستعمل شخصه استعمالاً يليق بكرامة عالم الأشخاص »[٩] .

غير أن ما تجدر الإشارة اليه مع ذلك ، هو عدم صحة النظر إلى هذا الخيار من أفق استمراري ؛ فمع أن الاستاذ الحبابي في كتابه من الكائن إلى الشخص يردد احياناً افكار

---

(٦) Lahbabi, «Philosophie à la mesure des tiers-mondistes,» p.131.

(٧) انظر : محمد عزيز الحبابي ، من الكائن الى الشخص : دراسات في الشخصانية الواقعية (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٢) ، ج ١ ، ص ٦٤ .

(٨) Emanuel Mounier, *Le personnalisme?* Que sais-je? le point des connaissances actuelles, no. 395 (Paris: Presses universitaires de France, 1961), p. 53.

(٩) الحبابي ، المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .

« مونيي » ، كما يحشر نفسه داخل المعسكر الشخصاني ، فإن ذلك لا يعني وجود تطابق بين افكاره وأفكارهم ؛ إذ أن افكارهم ظهرت في سياق فكري خاص ، لذا من غير المعقول البحث عما إذا كانت أفكار الاستاذ الحبابي تأثرت بها حرفياً ام لا ، أو البحث عما إذا كانت قد حافظت على صفائها ونقائها لديه ، فحتى في الوقت الذي يستعيد فيه الحبابي بعض افكار « مونيي » ، فإنه يدخلها في نسق مغاير ، ويشحنها بمضامين ومدلولات جديدة ، ويخضعها لأوضاع ومتطلبات ثقافية واجتماعية مغايرة لتلك التي نشأت فيها . إن الأمر يتعلق ، باختصار ، بقراءة ، هي ككل قراءة ، آثمة ، تعثر في النص المقروء على ما تريد العثور عليه فيه .

وحتى لو افترضنا أن الشخصانية الواقعية لم تعمل سوى على ترديد افكار « مونيي » ، فإن مذهب هذا الأخير في سياقه التاريخي ، وفي ظرف ما بعد الحرب ، بالمقارنة مع الفلسفات التي كانت سائدة داخل الجامعة وخارجها ، كان احد المذاهب الاكثر تقدماً والأكثر انفتاحاً على المعطيات العلمية والتجريبية الحديثة ، واكثر معانقة لقضايا الانسان والتاريخ ، وهذا ما يجعل الحبابي يقرأ فيها همومه الثالثية ، ويرى فيها فلسفة تناسب مشاكله الخصوصية ، والتي هي مشاكل الشعوب المقهورة والتابعة . بل يذهب إلى حد « إثبات أن الشخصانية في صميمها ، فلسفة تحرر »[١٠] ؛ من حيث أنها ، خلافاً للبرغسونية ، تعترف بما هو فردي ، دون أن تسمح بالذوبان التام فيه ، كما تعترف « بالديمومة » ، ولكن لا تعتبرها إلا لوينة من لوينات الزمان . ذلك أن التحرير لا يمكن ، بأي حال ، العثور عليه في ديمومة خالصة ، أو في «الأنا العميق» البرغسوني، كما لا يمكن مماثلته بالحرية كحالة أو كمعطى من «معطيات الشعور المباشرة » ، بل هو بالعكس فعل وعمل ، وفاعلية شاملة ومتواصلة يحياها كل منا في ارتباط بمجموع الانسانية في حاضرها وماضيها وفي تصورها للغد .

وإن هذا النقد لأكثر الفلسفات الفرنسية إغراقاً في المثالية والذاتية هو ما يشكل موضوع « من الحريات إلى التحرر » الذي نعتبره مكملاً لكتاب **من الكائن الى الشخص** ؛ كما يشكل في تقديرنا الشخصي ، هو وكتاب **من المنغلق الى المنفتح** ، حلقة وصل بين الشخصانية وفلسفة الغد . وهو نقد لا يمكن اعتباره « ثقافانيا » ، املته اعتبارات وحاجات نظرية وفلسفية صرفة فحسب ، تريد معارضة فلسفة بأخرى وفكر بآخر ، بل وأيضاً اعتبارات وحاجات خصوصية تتلخص في الشعور بضرورة إخراج البلدان المستعمرة والهامشية من هامشيتها عن طريق التحرر لأن الانسان « يكون من نفسه تاريخ تحرره ، كمساهماته في التاريخ »[١١] . والحرية شيء يؤخذ ويمارس ، لا يعطى ويشعر به ؛ فالذي لا يتمكن من القدرة على المعارضة والرفض ليس بحر ، والحجرة أو الصخرة يمكن اعتبارها « حرة » لأنها « تقبل » وضعها دون معارضة .

---

(١٠) محمد عزيز الحبابي ، من الحريات الى التحرر (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٢) ، ص ١٢ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ١١ .

ما منبع التحرر؟ إنه السياسة. لذا من اللازم أن تؤخذ هذه الأخيرة في الحسبان كبعد من أبعاد التفكير ذلك أن « كل تفكير بناء هو تفكير في ماحريات العصر، فلا حكمة إذا انعزل التفكير عن العمل. ان النظريات « المجردة »، إن لم تكن مرشحة للفعل انقلبت إلى حلم، هادىء أو مزعج، إلى هذيان او جنون »[١٢]. التفكير يعيش بالسياسة كما يتنفسها؛ « وبما أن السياسة تهيمن على مجموع الفعاليات المجتمعة، كان المفكرون ملتزمين سياسياً (عن وعي منهم أو غير وعي). فإذا حاولوا التحليق في « الماورائيات » و« الذوقيات » و« التجليات »، و« الحلول » و« الفناء »، ككثير من الصوفية بالأمس، أو كما هو الحال في التفكير التجريدي، عند بعض مفكري اليوم، فإن « العقل يهجر عالمه الاصلي الاصيل، تاركاً المجال رحباً للذهنيات الاسطورية تعبث فيه وتضل »[١٣]. إن السياسة وعي واخلاقية ومعطيات عملية وعلمية وفن في التدبير، ودفاع عن انسانية الإنسان، معانقة لقضاياه واهتمام بهمومه ومعاناة لها؛ وهنا يكمن فارق جوهري بين مفهوم الالتزام لدى فيلسوفنا، والالتزام كما تحدثت عنه بعض الفلسفات الفرنسية بعد الحرب الثانية. فإذا كان « سارتر » في المرحلة الثانية والأخيرة من تفكيره تبنى فكرة الالتزام كمحاولة للتكفير عن المغالاة في الفردانية والتشاؤمية والعبثية التي ترددت فيها فلسفته، وكرغبة منه في رفض « البرجوازي الصغير »[١٤] الذي كأنه هو، قصد الانفتاح على قضايا الانسان وقضايا « معذبي الأرض »، فكان ان طغى على مفهومه للالتزام طابع الطفيلية، بالمقارنة مع افكاره الأولى، والتي تجملها عبارته الشهيرة « الآخرون هم الجحيم »؛ فإن مفهوم الالتزام لدى الحبابي عنصر يدخل في تكوين فلسفته، ذلك أنه إذا كانت الشخصانية الواقعية ترى الكائن الانساني معطى خام، يظهر ويصبر كلما ازداد اتجاهه نحو التشخصن ونحو الاندماج في مجتمع من الاشخاص، فإن عملية التشخصن تلك لا تسير سيرها إلا في مجتمع وبيئة ونظام يساعد على ذلك ويتيح للفرد ان يتجاوز ذاته وفرديته نحو الشخص، وأن يكون له الحق في تقرير مصيره وأن يكون له الحق في التمتع بأبسط الأشياء التي تضمن له كرامته كانسان، و « تلك نظرية الشخصانية الواقعية، فالكائن لا يصبح الكائن ـ الكل أو الشخص في نظام تكون كل السلطات في يد من لا سلطة لهم عليه »[١٥]. من هنا تلقى على الفيلسوف أو المفكر تبعات التدخل دونما خجل من اجل طرح المعايير والقيم دفاعاً عن انسانية الانسان، وإذا كنا نشهد حالياً في الفكر الأوروبي المعاصر لا سيما في السبعينات، انهيار صورة المثقف الملتزم كمدافع عن الجميع، أو كضمير العصر، إذا كنا نشهد تضييقاً في المفهوم التقليدي للالتزام كما تصوره اساتذة العصر، سارتر خصوصاً، حيث على المثقف أن يكون حاملاً للشمولية ولقيم الجميع[١٦]، والاستعاضة عنه بمفهوم جزئي ونوعي للالتزام، لا يعتبر ملتزماً إلا المفكر الذي انكب على قضايا معينة ومحددة، ذلك أن الالتزام بمعناه الأول

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) Jean Paul Sartre, «Sartre par lui-même,» *Le Nouvel observateur* (Paris), [illegible]

(١٥) [illegible] نفسه، ص ٤٨

(١٦) Michel Foucault, «Vérité et pouvoir,» *L'Arc*, no. 10 (1977), p. 22.

لم يكن في حقيقة الأمر التزاماً ، بل نوعاً من إثبات الحضور ، يلجأ اليه الفيلسوف بين الفينة والأخرى حتى لا يفوته الركب أو يتهم بالمثالية والتعالي ، فيطلق صيحات مدوية بمناسبة بعض المشاكل التي تحتل الصدارة على مسرح الاحداث ، تكون كافية لتسليط الأضواء عليه لمدة معينة من الزمن ـ فإن الاستاذ الحبابي ، قبل ذلك بكثير ، بلور مفهوماً للمثقف النوعي الثالثي. فهو في مقدمة الطبعة العربية لكتاب **من الحريات إلى التحرر** يلح على أن الانسان ليس «مونادة» وليس فكرة مجردة، بل هو كائن له جذور في أرض وتاريخ، كما أنه فاعليات، لذا فإن لحريته أو تحرره اسساً مادية لصيقة بتلك الجذور وبهذه الفعاليات ؛ ومعانقة قضاياه او الالتزام بما ينبغي أن يكون اعتماداً على علم الفاعليات وعلى معرفة بها معرفة علمية[١٧] . من هنا ضرورة التسلح العلمي بالمعطيات الأساسية لعلم الاقتصاد والديمغرافيا . . . كما يركز في مكان آخر على أن الفيلسوف الثالثي لا يمكنه أن يتفلسف ويلتزم ، إلا من خلال مجابهته لتاريخ شعبه ، ومواجهته لقضايا عيانية في وضع عياني ومجتمع عياني . لأن الفيلسوف عضو مسؤول في مجتمع معطى ، لا عن البشرية جمعاء ، انه مثقف نوعي ، لا مثقف شمولي يحمل اعباء الدفاع عن قيم الجميع ولو راودته فكرة التحول إلى مثقف شمولي لكان مثله كمثل من يتحمل عبء تنظيف بيوت الآخرين ، بينما لا يجد من ينظف بيته[١٨] .

هكذا تكون « الغدية » كلحظة فلسفية جديدة انصب عليها اهتمام الحبابي في الفترة الاخيرة ، وجدت ارهاصاتها الأولى ، أو وجدت بصورة جنينية في لحظة « الشخصانية الواقعية » ، لذا لا نعتقد بوجود فصل أو انقطاع بين الشخصانية الواقعية والغدية ، بل نؤمن بوجود اتصال بينهما ، وإن كان هذا الاتصال طبعه شيء من التمايز والاختلاف ، وهو اختلاف مصدره تعذر الحديث عن فلسفة شخص ما كفلسفة مغلقة ومكتملة ، لأن الفلسفة بطبيعتها حية ومتوثبة وفي صيرورة مستمرة[١٩] ؛ لكنها صيرورة لا تصيب في نظري إلا المتغيرات ، اما الثوابت فتبقى كما هي محافظة على نفسها . والثابت في فكر الحبابي هو الثالثية . حقاً نعثر على تصريحات يؤكد فيها أن الشخصانية الواقعية كان عليها أن تتكيف وتعيد النظر في مراميها ، نحو مصير جديد هو « الغدية » ، ذلك أنها نشأت من تجربة خاصة هي تجربة الاستعمار التقليدي ، ثم ما لبث أن فاتها الركب حينما اخذ هذا الاخير في الأفول ، فكان عليها أن تتلاءم مع الفترة الجديدة ، أي فترة الاستعمار الجديد المتميزة بالتبعيات الاقتصادية والثقافية والتكنولوجية[٢٠] . لكنها تصريحات تؤكد على إعادة النظر والمراجعة لا الترك ، تتحدث عن التطوير والتنقيح ، لا الرفض ، أي انها تؤكد على ثبات الأفق والاشكالية اللذين يضمان الشخصانية الواقعية والغدية ويضفيان عليها طابعاً من الوحدة .

---

(١٧) الحبابي ، المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

(١٨) Lahbabi, «Philosophie à la mesure des tiers-mondistes,» p. 132.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٨ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .

لقد وجدت الثالثية في المؤلفات الأولى ، كمحدد ثاوي ، كما شغلت حيزاً مهماً من اهتمامات الحبابي ومشاغله ، لكن بصورة ضمنية . غير أنها ما لبثت أن أخذت في الظهور والطفو على السطح ، وفي هذا المضمار نعتبر كتاب من المنغلق الى المنفتح [٢١] ، كتاباً مميزاً في تطور فكر الاستاذ الحبابي ؛ إنه المعبر أو القنطرة والجسر الرابط بين الشخصانية الواقعية والغدية . إذ فيه يتم التصريح بما كان متضمناً باعتبار انه كتاب عولجت فيه القضايا المتعلقة بالتعايش بين الاجناس والشعوب والقضايا المتعلقة بالثقافات البشرية المختلفة والعلاقات بينها .

ومن بين الأفكار الهامة التي تم التركيز عليها في هذا الكتاب ، تلك التي تتعلق بانتقاد بعض ركائز الانثربولوجيا الاستعمارية والقائلة بوجود عقلية بدائية ، هي عقلية باقي الشعوب غير الأوروبية ، وعقلية متحضرة ، هي عقلية الانسان الأوروبي . وقد اتخذ الانتقاد صورة التأكيد على أن لكل مجتمع بدائيه ، وان البدائية لا تمثل هامش المجتمع البشري ، بل قلبه ، لأنها ثاوية في اعماقه . والحضارة البشرية تراث مشترك بين البشرية جمعاء ، إلا أن هناك ثقافات وطنية مختلفة المشارب ، لكن ذلك لا ينفي وجود حضارة بشرية واحدة عرفت آكلي اللحوم الآدمية ، والنخاسين والمستعمرين ، وتعرف اليوم الاستعمار الجديد[٢٢] .

هذا النقد ، على بساطته ، هام جداً ، إذا ما قورن بالانتقادات التي وجهها الانثربولوجيون المعاصرون لنظرية « ليفي ـ بريل » وغيره . « كلود ليفي ـ ستروس » على سبيل المثال في نقده لمفهوم العقلية البدائية ، فعل ذلك من منظور استعلائي مركز على الغرب ؛ فهو قد اكتفى بالتأكيد على ضرورة عدم النظر إلى « الفكر البدائي » نظرة « تاريخانية » وحصره في لحظة ما من لحظات التطور التقني والعلمي العام واعتبارها بمثابة الماضي الغابر للعقل المتحضر أو مرحلة سابقة على ظهور المنطق ، إن ما ينبغي هو النظر إلى الفكر البدائي على أنه نسق أو نظام متين البنيان ومستقل بنيوياً عن النسق الذي يتكون منه العلم الحديث و« العقل المتحضر »[٢٣] . وكما نرى ، هذا النوع من النقد يريد أن يبقى في حدود « اللياقة » والمحاباة ، المناسبة لمقام الانسان الغربي ، فهو لا ينزله من عليائه ، بل يطلب منه فقط أن يعترف « بالبدائي » كمكافىء ، أما أن يتهمه هو نفسه بالبدائية ، أو بشيء اكثر منها ، فلا .

هذا ، مع أن كلود ليفي ـ ستروس عاصر ما ليس اقل فظاعة من اكل اللحوم الآدمية : كحرقها في الأفران الجماعية ، ونهب خيراتها و . . من طرف الانسان الأبيض

---

(٢١) Mohamed Aziz Lahbabi, *Du clos à l'ouvert: Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine* (Casablanca: Dar el Kitab, 1961).

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ ـ ٢٨ و٩٥ ـ ١٠٢ .

(٢٣) Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), p.21.

« المتحضر » . وقد انتبه « مكسيم رودنسون » إلى أن المسألة الاساسية التي اهتم بها ستروس هي إبراز عدم تفاوت الشعوب المدعاة « بدائية » والشعوب المدعاة « متقدمة » ، من الناحية الفكرية والعقلية وإبراز مظاهر النبوغ في التراث الثقافي للمجتمعات الهامشية . غير أن في ذلك ، كما يرى « رودنسون » طمساً للحقيقة وتغليفاً لعنصرية من نوع جديد ، تجعل من تلك المجتمعات موضوعاً للفرجة الفولكلورية ومن جمودها اصالة ، في حين أن الاصالة ليست في جمود ، بل في تطور. ان الفكرة الوحيدة التي هيمنت على مؤلفات « ستروس » هي أن الفكر البدائي ليس بدائياً ، كما يقال ،وليس سابقاً على المنطق ؛ لكن السؤال الذي يبقى معلقاً ، والذي يتحاشاه ستروس بدعوى التزام الحياد العلمي ، هو ما مصير هذه الثقافات الهامشية وما محلها التاريخي والحضاري ؟ وهذا ما جعل رودنسون يذهب إلى أن ستروس بحديثه عن الثقافات ، يريد أن يتجنب الحديث عن المجتمعات والسياسات ، وان طرحه مسألة المجتمعات الهامشية في حدود ثقافات ، لا في حدود عالم ثالث أو مجتمعات ثالثية ، إنما هو طرح خاطىء ، كما أن موقفه منها كثقافات، فيه تكريس وتزكية للتواكل ، وشل لعزم المجتمعات على التغير[٢٤] ؛ ذلك أن ستروس يعتبر التقدم والتطور والتغير اشياء نسبية ما دامت هناك مجتمعات لها تاريخ ، وهي المجتمعات الأوروبية ، تاريخها تاريخ ساخن ، يسير بسرعة قوية ، ومجتمعات ليس لها تاريخ ، ايقاعها بطيء ، تحافظ على أشكال اجتماعية ثابتة . في حين أن المسألة لا تتعلق بما إذا كان للمجتمعات الاخرى غير الغربية تاريخ أم لا ، بقدر ما تتعلق بمستقبلها ومصيرها كحضارة ؟ إن التغير اصبح اليوم ، واكثر من أي وقت مضى ، ضرورة مستعجلة سواء بالنسبة للمجتمعات التي تعتبر نفسها ذات تاريخ ، ومن حظها التغير، أو المجتمعات المدعاة غير ذات تاريخ . فاستشراف عالم الغد أمر يهم جميع الاطراف ، حتى تلك التي اريد لها باسم الحياد العلمي ان تكون بدون تاريخ ودون مستقبل .

إن التغير هو قدرنا وقدر الغرب نفسه اراد ذلك ام ابى . والعالم الثالث طرف كامل الحق في كل تصور لذلك التغيير وللمستقبل ؛ وإذا كان الغرب قد طرد العالم الثالث من التاريخ ، بعدما نهب مواده الأولية وداس على كرامته ، فإنه لن ينجح في أن يخرج من احشائه كراهيته للظلم والحيف[٢٥] .

إن العالم الثالث في حاجة إلى أن يغير نفسه دون أن يتنكر لهويته : عليه ألا يرفض الغرب جملة وتفصيلاً ، بل أن يضفي على حياته المادية السمة الغربية ، دون أن يغرب نفسه أو يغترب عنها فيفقد اصالته[٢٦] . على العالم الثالث ، كما يرى الحبابي ، أن يعيش عصره ،

---

(٢٤) انظر : Maxime Rodinson: «Racisme et civilisation,» *La Nouvelle Critique* (juin 1955), et «Ethnographie et relativisme,» *La Nouvelle Critique* (novembre 1955).

(٢٥) Lahbabi, *Le monde de demain: Le Tiers-monde accuse*, p.16.

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٣١ ، ٣٣ و٢٠٤ .

بأن يدمج مكتسبات العصر الصناعي وأن يتسلح بالتكنولوجيا الغربية دون أن يتنكر لقيمه ويغترب عن هويته . . . فإذا كان واقع اليوم ، هو تفوق الغرب ، فإن الحقيقة تثبت العكس ، إن كل شيء نسبي ، فما يسود في فترة ما ، لا يملك ، ضرورة ، صلاحية شمولية بالنسبة لجميع الفترات .

لقد نجح الغرب في أن يفرض معاييره على البلاد المستعمرة وبلدان العالم الثالث وأن يقدم لها صورة لنفسه ، تتسم بالقدرية والجبرية : كل شيء في العالم ملزم بأن يسير حسب معاييره . . لذا نرى أن « الغدية » لا تكتفي باتهام الوضع الاقتصادي العالمي ، ولا تعطي لنفسها صورة مذهب ثالثي يطالب بوضع مقاييس اقتصادية عالمية جديدة أساسها العدالة والتكافؤ ، بل تريد أن تتخذ ايضاً صورة « مذهب ثالثي ترنسندنتالي » يتصدى لنقد وتحليل المقولات الاساسية التي يقيم عليها الغرب تصوره لذاته ، والشروط النظرية التي تسمح بإمكان الصورة التي يقدمها عن نفسه للآخرين .

فلطالما نظرت الحضارة الغربية إلى نفسها على أنها حضارة العقل ، مقيمة بذلك تعارضاً بين فكر عقلي متحضر وآخر بدائي لا عقلي متخلف : وهي بذلك تريد أن تضفي صفة الشمول والكلية على نفسها حينما تتحدث عن عقل واحد كلي ومنطق واحد كلي هو المنطق الأرسطي القائم على مبدأ الثالث المطرود .

يهدم الحبابي هذا الادعاء ؛ فالأبحاث الانثربولوجية تثبت وجود حضارات غير غربية ، لا تحترم « مبدأ عدم التناقض » دون أن يترتب عن ذلك سقوطها في التعامل كأداة اكتشاف علمية ووسيلة تركيب أظهر أن هناك ازمة تتجلى في تصدع أطر العقل وانسلاخ صفة الصلاحية المطلقة عنها . وقد تم ذلك من معقل كان يعتقد انه حصن عقلي منيع ، وهو المنطق الصوري والرياضيات والفيزياء النظرية ، وهي جميعاً علوم عقلية ادى تطورها الخالص إلى انفتاح سبل جديدة ومختلفة امام العقل ، وإلى نزع صبغة الصلاحية الوحيدة الجانب على السبل التقليدية المعهودة ، فانهارت المبادىء التي جرى العرف على اعتبارها مبادىء العقل الاساسية ، كمبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المطرود .

تميل المعرفة الغربية إلى مماثلة الواقع بالمعقول ، واللاواقع باللامعقول مطابقة بذلك بين مبدأ المعقولية ومبدأ الواقعية . لكن تطور الفيزياء حطم هذه المطابقة . فالواقع في العلم المعاصر ليس هو ما يدرك ، أو يعطى بصورة أولية ، بل هو ما يركب من طرف وسائلنا وادواتنا في القياس وطرقنا في المعرفة . إن الفيزياء المعاصرة اثبتت أن الموضوعية والواقعية لا تكمنان في عكس الواقع واستنساخه ، بل في بنائه علمياً ، أي نزع صفة الواقعية عنه ، ومده بصفات معرفية جديدة « لا واقعية » .

وهذا ما يؤكده « روبير بلانشي » حينما يذهب إلى أن العلم الفيزيائي المعاصر يتضمن حركتين اساسيتين : الأولى تقوم على نزع الصبغة المادية الواقعية عن الواقع ، والثانية اساسها

إضفاء الصبغة الواقعية والموضوعية على الموجودات العلمية الرياضية المترتبة بصورة نظرية خيالية صرفة .

فإذا كانت الواقعية تنطلق من وجود الواقع وجوداً سابقاً على مسلسل معرفته ومسلسل إضفاء الصبغة الموضوعية عليه ، فإن « واقعية » العلم تحارب التناول الواقعي للأمور بالمعنى التقليدي في الميكروفيزياء . وترى أن « واقع » هذه الأخيرة يوجد في ارتباط جدلي مع العقل والخيال العلميين . أي أن العلم في هذا المستوى الجديد من الظواهر ، وفي سائر الظواهر ، **لا يكتشف الواقع إلا بقدر ما يبدعه ويتخيله** .

فاللاواقع أو الممكن هو المعقول ، أما الواقع فهو اللامعقول ، لذا يتعذر مماثلة الخيال او الأوطوبيا باللاواقع وبالمستحيل واقعياً ، انهما ، بالعكس يزخران بالممكنات الجديدة التي يحتاج إليها الواقع ليصبح واقعياً اكثر .

لا نريد أن نتوسع في هذا الجانب الهام من اهتمامات الحبابي الثالثية ، فقد يضيق المكان عنه ، كما أن الأستاذ الحبابي خصص له مؤلفاً بكامله موضوعه هو تحليل المقولات والمفاهيم التي يؤسس عليها الغرب صورة نفسه ، والتي هي بالطبع صورة « مغلوطة » وخداعة . وهو كتاب سيأخذ طريقه إلى النشر قريباً .

لكننا وقبل أن نختم مقالنا هذا ، نود أن نشير إلى اهتمام آخر مواز لهذا ، اصبح يستقطب اهتمام الحبابي في الآونة الأخيرة ، ألا وهو تحليل المفاهيم التي يستعملها الفكر العربي المعاصر ، لأنها بالذات مفاهيم مبهمة ، يستعملها العرب ليواجهوا بها مصيراً مبهماً . ويدخل ذلك في اطار محاولته الاسهام في معركة الوضوح والتوضيح والدقة . « لأن اللغة الدقيقة هي القالب للفكر الدقيق . واللغة المبهمة التقريبية ، هي للعقل ارتباك وللتفكير تلعثم . فمن ابرز مظاهر التخلف الذهني والثقافي ألا يكون للألفاظ معنى محدداً يوحد بين وعي المتكلمين »[٢٧] .

وينطلق الحبابي في هذا الصدد من ملاحظة أن اللسان العربي ، من كثرة ما أصابه من إبهام ، أصبح لسان استلاب ، فجل المفاهيم لا تعانق واقع العرب حالياً ، وكثير منها مستعارة من مجتمعات غربية . لذا يقوم بعملية تحليل وتشريح لبعض المفاهيم مثل : ايديولوجية ، قومية ، ليبرالية . . . واقع . ويؤكد من بين ما يؤكد عليه ضرورة عدم السقوط في الاعتقاد بعالمية الفكر الغربي وعالمية ركيزته ألا وهي الفكر اليوناني ، مثلما اعتقد العديد من المفكرين العرب . ذلك أن بنيات الذهن الغربي مخالفة لبنيات الذهن العربي ، دون أن يعني ذلك أن هذا الاخير عليه أن يتقوقع وألا يتفتح على تجارب الآخرين ، فكل تجربة كيفما كانت نتائجها ، كسب للمعرفة .

من المسؤول عن الابهام في الفكر العربي المعاصر ؟ يرى الاستاذ الحبابي انهم المثقفون ،

---

(٢٧) محمد عزيز الحبابي ، **العرب امام مصيرهم** (تونس : [د. ن. ، د. ت.]) ، ص ١٣-١٤ .

« لأنهم لم يحسنوا اللعبة سياسياً ، ولم يوفقوا بعد في النقد عموماً ، وفي النقد الذاتي على الاخص لم يصلوا الى بلورة معطيات الوضع المعيش وجعله واعياً عند الشعب . . . الجمهور العربي غير مسؤول عن اوضاعه ، لأنه لا يعيها »[٢٨] .

ويناقش في هذا الصدد « تاريخانية » العروي القاضية باتخاذ مسيرة الغرب وان نرغم واقعنا على المرور إلزاماً بمراحله ، مركزاً جوابه على أن العالم الثالث لم يعد بامكانه أن يبقى في حالة انتظار . إذ مع افتراض أن العرب مثلاً اجمعوا على تقليد المسيرة الغربية التاريخية باخلاص ووفاء مقتفين آثارها حذوا بحذو ، فمن أين ستكون البداية وأين ستكون النهاية . فالغرب الذي نريد أن نطوي المراحل التي مر بها تاريخه يتأهب حالياً لوثبات وقفزات تكنولوجية واعلامية عملاقة تجعل ماضيه ، والذي لا زال بالنسبة لنا هو المستقبل ، ماضياً عديم القيمة والفائدة .

هذا فضلاً عن أن التكوين البنيوي للمجتمع العربي ليس به استعداد طبيعي لأن يسلك نفس سبيل الغرب .

* * *

نستخلص مما سبق ما يلي :

١ ـ حاولنا تقصي فكر الحبابي ، من منظور الوحدة ، ومن حيث هو فكر تثوي وتسري فيه ثوابت رغم ما يطبعه ظاهرياً من تنوع واختلاف ، أوقع الكثير من الدارسين في وهم الاعتقاد بالتعدد ؛ وفي الحكم على فكر فيلسوفنا بأنه يتضمن فلسفتين ، ثم تجاوز اولاهما من طرف الثانية . « كروث هرنندث »[٢٩] المفكر الاسباني ، على سبيل المثال ، يكتفي بالقراءة الوصفية للعلاقة بين الشخصانية الواقعية والغدية ، مؤكداً على وجود تعارض كامل بينهما ، وهذا ما فوت عليه فرصة ادراك الثابت بينهما ألا وهي الثالثية . فحتى في اللحظة الشخصانية ، تم التعامل مع الفلسفة من حيث هي اداة لتحرير الانسان . والفارق الوحيد الموجود بين الشخصانية الواقعية والغدية هو أن الأولى بقي فيها هذا الثابت في الهامش والظل ، بينما طفا على السطح في الغدية ليحتل مكان الصدارة .

٢ ـ وعليه ، لا نوافق على كل قراءة تروم النظر إلى فكر الحبابي من منظور التفكيك والتجزيء . ذلك أن بعض الدارسين يميلون أحياناً إلى البحث عن موقف الحبابي في كتاب بعينه أو مرحلة بعينها ، مثلما فعل الاستاذ « فهمي جدعان » حينما تصدى لدراسة مفهوم التقدم لدى الحبابي ، اعتماداً على كتاب « الشخصانية الاسلامية » فقط[٣٠] دون أن ينتبه إلى

---

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

(٢٩) M.Cruz Hernandez, *Historia del pensamiento en el mundo islàmico,* t. 2 (Madrid, 1981), pp. 378-379.

(٣٠) فهمي جدعان ، اسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١) ، ص ٢٣٩ .

أن إشكالية التقدم احتلت حيزاً هاماً في تفكيره في كل مؤلفاته خصوصاً المتأخرة ونقصد بالذات « عالم الغد » ؛ بل إن الفلسفة الغدية هي برمتها مجهود يرمي إلى البحث عن فلسفة تستوعب مكتسبات التفكير الحديث ، كما تنفتح على المستقبل دون أن تتنكر للهوية الوطنية(٣١) أي فلسفة توجه المستقبل في دروب اخرى غير تلك التي سلكتها الحضارة الغربية حتى اليوم .

إن الحبابي الذي يتصدى في « الشخصانية الإسلامية » لنقد ادعاء « غارديه » بأن انعدام وجود كهنوت تشريعي ونظام رهبنة في الإسلام ، ساهم في حركة التجميد والانحطاط في الإسلام(٣٢) ، كما يعتقد « غارديه » ؛ هو الحبابي نفسه الذي يتصدى في مشاريعه الأخيرة أيضاً لهدم الركائز المعرفية التي يقيم عليها الغرب نظرته لنفسه ، بغية تحطيم المركزية الأوروبية التي في نظرتها لباقي الثقافات أو الحضارات غير الأوروبية ، تفعل ذلك انطلاقاً من منظومة اسناد هي الغرب ، معتقدة أن كل ما لم يكن له نموذج سابق في الغرب ، هو شذوذ وخروج عن العقل والحقيقة والمنطق .

---

(٣١) Lahbabi, *Le monde de demain: Le Tiers-monde accuse,* p. 302.

(٣٢) L.Gardet, «De quelle manière s'est ankylosée la pensée religieuse de l'Islam?» dans: R.Bruschvig et G.E. Grunebaum, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris: Besson-Chantemerie, 1958), p. 99, et

محمد عزيز الحبابي ، **الشخصانية الاسلامية** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩) ، ص ١١٦ .

الفصل الخامس عشر

حول العقلية العربية

د. ابراهيم بدران (*)

مدخل

لا بد من الاعتراف الصريح الواضح أولاً أن الموضوع هو من الضخامة بحيث لا يحسن لباحث التعرض له من خلال بحث قصير في مؤتمر فلسفي ، لأن مجرد العنوان يثير عدداً كبيراً من الأسئلة يتطلب كل منها بمفرده بحثاً قائماً بذاته ، ما هو مفهوم العقلية حين تنسب إلى المجتمع ؟ وما مفهوم العقلية العربية بصفتها العربية ؟ وهل هناك فعلاً ما يمكن تسميته بالعقلية العربية ومتى كانت ؟ أو كيف تشكل القومية صفة للعقلية وما هي المقاييس التي تقاس بها عقلية مجتمع من المجتمعات أو طبقة من الطبقات ناهيك عن أمةٍ من الأمم ؟ وما هي المحددات الزمنية للعقلية في بعدها القومي ؟ وما مدى تداخل العقلية العربية القديمة في العقلية المعاصرة .

وهل تعبر الأدبيات من تاريخية وفلسفية وأدبية وفنية وفكرية وعلمية وسياسية واجتماعية بل وعسكرية عن هذه العقلية المعاصرة ؟ وغير ذلك من الأسئلة الكثيرة المعقدة والتي لا ندعي أننا قادرون على التصدي لها في هذا المقام .

غير أن هناك مبرراً قوياً وعلى الأقل من موقف برغماتيكي كما يبدو لطرح الموضوع رغم صعوبته وشائكيته فإن الوضع العربي الراهن سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وفكرياً وعلمياً وتكنولوجياً هو في حالة من الضعف والخلخلة ربما أكثر من أي وقت مضى .

فمنذ انحسار سلطة الخلافة العثمانية عام ١٩١٧ والتي كانت تجمع الأقطار العربية في اطار سياسي واحد (بغض النظر عن تقويمنا لهذا الاطار) أخذ الانقسام التدريجي بتأثير القوى الاستعمارية البريطانية والفرنسية يستعمل في المنطقة حتى وصل عدد « الدول العربية »

(*) وزارة الصناعة والتجارة ـ الأردن .

بعد ثلاثة عقود من انحسار الاستعمار الغربي إلى (٢٢) دولة . وتحاول كل دولة بوعي وتصميم واصرار اثبات هوية فكرية وثقافية وتاريخية خاصة بها وتحاول اعطاء هذه الهوية جذوراً تاريخية ممعنة في القدم لكي تبرر ليس فقط وجودها السياسي وإنما أيضاً كيانيتها الحضارية المستقلة والمتميزة. وفي الوقت نفسه فإن السبعينات وكذلك الثمانينات قد شهدت من الحروب والصراعات الدموية العربية الأجنبية والعربية الشيء الكثير ابتداء من أقصى الغرب وانتهاء بأقصى الشرق العربي وشهدت من التراجعات في المكتسبات التي تم تحقيقها خلال فترة الاستعمار الأوروبي وخلال الخمسينات والستينات ما لا يمكن تجاهله؛ تراجعات في الفكر وتراجعات في الاقتصاد وتراجعات في السياسة وتراجعات في الأدب وفي الفلسفة وتراجعات في المؤسسات وفي الحريات وتراجعات في الاعتماد على الذات. ومع أن التعميم دائماً يثير من الشكوك أكثر مما يعطي من الاطمئنان إلا أن الدلائل تشير إلى أن التقدم الذي شهده الوطن العربي خلال هذه الفترة كان تقدماً إلى الوراء .

وفي خضم كل ذلك نجد أن رد فعل الانسان العربي حتى العفوي منه لم يعد متناغماً مع الأحداث ولا متجاوباً مع التحديات وعلى نطاق عربي واسع لم يعد هناك تيار يمثل تحديداً وتوصيفاً عقلانياً لكل ما يجري سواء على مستوى القطر أو على مستوى الوطن إلا في اطار محدود للغاية . . . ولقد تحول المفكرون والكتاب والمتعلمون والمثقفون والمسيسون (الانتلجنسيا) إلى موظفي دولة بكل ما تعني الكلمة . وموظف الدولة سواء بالمفهوم المجازي أو الفعلي هو آخر من يفكر وأقل من يفكر إلا في المناسبات فهو في مقدمة مثل هذا الموقف وهذا الضياع . . . . . . وهذا اللهاث وراء الأحداث، هذه الانتكاسات السياسية والعملية والاقتصادية المتواصلة وخفوت ديناميكية البحث والتحدي والغضب لا بد أن يكون لها صلة ما بالعقلية التي تسود هذا المجتمع أو هذه الأمة ، دون أن تكون هذه المقولة نفياً أو اقلالاً من شأن العوامل والمؤثرات السياسية الاقتصادية الأخرى .

أولاً : العقلية العربية

من حيث المبدأ فإن التفاوتات والاختلافات التي يمكن التعرف عليها في العقلية العربية وفي السلوك العربي هي تفاوتات شبه سطحية يمكن تجاوزها في كثير من الأحيان وخاصة حين التحدث عن السمات العامة والبارزة للعقل العربي .

إذا عرفنا العقلية الاجتماعية بأنها الأواليّات (Mechanisms) والسيرورات (Processes) التي يتم فيها تناول الأحداث والمواقف التاريخية بكل تفاصيلها وشموليتها استناداً إلى القيم والمفاهيم والأعراف والعقائد والعلاقات السائدة في اطار القوى الموضوعية الاقتصادية القائمة بهدف تحديد الموقف الفردي أو الاجتماعي أو انشاء رد الفعل الآتي أو المستقبلي ؛ نجد أن الحديث عن عقلية عربية عامة أمر ممكن وفيه شيء من الصحة والمقبولية ، ذلك أن الجذور التاريخية للقيم والمفاهيم والأعراف والعقائد في المنطقة العربية موحدة إلى حد كبير ونابعة

ومتأثرة كلية بالعقيدة الاسلامية وبالثقافة العربية التراثية بما فيها وحدة اللغة ، والعلاقات الاجتماعية الاقتصادية السائدة هي أيضاً في جوهرها متشابهة من حيث أن جميع أقطار الوطن العربي هي في ذات المرحلة التاريخية من حيث التقدم والتخلف[1]، فهي جميعاً تنتمي لمجموعة الدول المتخلفة ، مجتمعاتها مزيج من المجتمع المديني والبدوي وبينهما المجتمع الزراعي . وتتشابه جميعها في أنها لم تستطع أن تحسم أيا من قضاياها التاريخية سواء من حيث الحدود السياسية والأمن الخارجي أو من حيث انشاء مؤسسات الحكم الدستورية المستقرة أو من حيث تطوير الحريات العامة وتأسيسها أو من حيث اجتياز الثورة الصناعية أو من حيث المساهمة في الحضارة الانسانية الحديثة بشكل فعال وواضح .

وتتشابه في أن اعتماديتها على الدول المتقدمة هي في تزايد متواصل وتقليدها لتلك المجتمعات في مظاهر التقدم هو في زيادة وشمولية متواصلة وتتشابه في أنها تعتمد على استيراد التكنولوجيا الجاهزة بكل ما يرافقها من انماط معيشة وانماط استهلاك ، وتتشابه في أن مصادرها العلمية ومصادرها الفكرية المعاصرة مأخوذة من المنابع الغربية بالدرجة الأولى . في اطار هذا التكوين المعاصر والتكوين التاريخي نستطيع الحديث عن العقلية العربية بالمفهوم العام دون أن يكون ذلك نفياً للخصوصيات المحلية التي تلقي بظلالها اللونية ، دون التغيير الجذري ودون الغاء الدور الذي تلعبه البيئة في تشكيل العقلية حتى في البلد الواحد نفسه .

إضافة إلى ذلك فإن التداخلات العربية التي تقوم بها الدول سواء في مجالات الاعلام أو في تبادل الخبرة أو في العمل السياسي أو الاقتصادي المشترك قد ساعدت على توجيه تيار العقلية العربية والفكر العربي ليصبحا أقل تبعثراً على الأقل من حيث تعميم بعض الملاحظات والاستنتاجات الأساسية . غير أن المدقق في دراسة هذه المسألة يلاحظ أن التقارب في العقلية العربية بين مختلف أقطار الوطن العربي هو اكثر مما يبدو على السطح وأن الاختلافات هي أكثر في الجوانب الاجتماعية أو الانفعالية والنفسية مع التسليم بأن الفصل الحاد بين هذه الجوانب غير ممكن لتداخلها المعقد .

ومن جهة أخرى فإن تركيز الحديث على العقلية العربية يشبه تركيز الحديث على الجنس أو القومية العربية ، من حيث أنها مسألة تتسم بالحساسية وتثير كثيراً من المشاعر والانفعالات وردود الأفعال المستندة إلى مواقف سياسية أو ايديولوجية ؛ إذ أن دراسة العقلية في جوانبها السلبية أو التعرف على مشاكل السيرورة الذهنية لا يعني بالضرورة اعطاء العقل العربي أو العقلية العربية مرتبة معينة بين عقليات الشعوب ، بمعنى أن الهدف دائماً ليس المقارنة مع الآخرين لتثبيت العجز كما كان غلاة المتشائمين يفعلون أو تثبيت التفوق كما حاول الفكر النازي مثلاً أن يدعي بالنسبة للشعب الاري . الهدف هو التعرف على المزايا والخصائص

(١) يجب أن ينظر إلى المدلولات العميقة للتقدم والتخلف من حيث أنها تعبر عن كامل النسيج الوجودي للمجتمع .

والمحددات والفياصل والمؤثرات والأواليّات ، لأن هذه العناصر التي تصنع العقلية وتشكل النفسية وبالتالي تمثل اداة التقويم العقلي للمجتمع هي عرضة دائماً للتغيير والتبديل والتطوير بل وهي نفسها بالدرجة عرضة للتشويه والايذاء إلى درجة الافساد، ودون أن يكون هدفنا هنا هو تقويم نهائي للتاريخ العربي القديم في جوانبه السياسية والاجتماعية والفكرية إلا أنه يمكن القول وبشيء من التعميم المقبول أن الانسان العربي والمجتمع العربي قد شهدا قروناً عديدة (هي في أحسن الأحوال لا تقل عن عشرة) من القهر السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، ومن الاضطهاد الفكري والتسلط الأجنبي المتخذ شتى الأشكال ابتداء من عسكر الخليفة غير العرب وانتهاء بالاستعمار الاستيطاني المباشر في القرن التاسع عشر والعشرين . وفي ظل مثل هذه الأوضاع بكل تفاصيلها وحروبها فإن تشويهاً للعقلية عن انطلاقها الطبيعي أو ايذاء لها ، لا بد من أن يكون قد وقع وبشكل متواصل على مدى السنوات بحيث أصبح هذا التشويه أحد العناصر الفاعلة في ابطاء عملية التقدم التاريخي واستفحال التخلف والقهقري ، اضافة إلى ذلك فإن العصر الحديث والعقود الأخيرة منه تشهد في اعتقادنا مزيداً من التشويه والايذاء ربما يفوق ما وقع في القرون السابقة بأسرها .

ذلك أن العصر الحديث يشهد عمليتين متناقضتين متعارضتين في آن واحد :

الأولى : ازدياد سيطرة المؤسسة الحاكمة وتسلطها وجبروتها واستعدادها لممارسة جميع أنواع الكبت والقهر وبكل الوسائل الاقتصادية والادارية والتكنولوجية الحديثة المتاحة ، وفي الوقت نفسه إلباس ذاتها من خلال وسائط الاعلام المتطورة طيلسان التسامح والديمقراطية مما لم يكن متاحاً للسلطة في العصور القديمة والوسيطة .

الثانية : ازدياد الاقبال على التعلم والاطلاع على مناهل العلم والمعرفة والاحتكاك بالفلسفات والأفكار والانجازات التي تقوم بها الشعوب المتقدمة بكل ما لديها من حريات وأنظمة وحوافز ومؤسسات وايديولوجيات ، الأمر الذي يستدعي مزيداً من الحرية السياسية والحرية الفكرية والحرية الاجتماعية حتى يستطيع المتعلم أو حتى تستطيع النخبة أن تتحرك فيها لكي تتفاعل مع ما تتلقاه .

إذا اعتبرنا مجازاً أو حقيقة أن اكتساب المعارف والمعلومات والاحتكاك بالشعوب الأخرى والاطلاع على تجارب الآخرين ومواجهة التحديات العلمية والفلسفية وتطوير العلوم والتكنولوجيا وتعلمها . . . . إذا اعتبرنا ذلك (وكل ما له علاقة بتنمية القدرة العقلية للانسان أو المجتمع توسيعاً وتكبيراً وانتماء لعقل الفرد أو المجتمع) فإن ما يجري في العقود الأخيرة هو اندفاع الأفراد لأسباب مختلفة نحو توسيع وتكبير عقولهم وفي الوقت نفسه امعان السلطة في تقليص الحيز المتاح لهذه العقول لكي تتحرك فيه وتمارس أنشطتها على مداه ، الأمر الذي لا يمكن الوصول فيه إلى حل الأمن خلال وقوع تشويه (أو القبول بتنازل) في العقول والعقلية لكي تتعايش مع الحيز المتاح لها وتحافظ على بقائها .

مثل هذا الوضع لم يكن ابداً في الماضي حين كان العقل ازدحاماً للمعرفة كما هو عليه الآن ، وحين كانت الخبرة الفردية والاجتماعية الفكرية والعقلية أكثر بساطة وبدائية . ويكفي أن نذكر هنا أن العديد من القضايا الفكرية والفلسفية أو الاجتماعية الأساسية والجريئة يحاول أصحابها اعطاءها ثوباً من القدم وعباءة من التراث وصبغة من الماضي ونفساً من السلف حتى يمكن الحديث عنها أو نشرها أو الخوض فيها . وهذه بدون شك مشيرات خطيرة خاصة في الاطار المستقبلي للعقلية العربية والفكر العربي .

اضافة إلى ذلك فإن سيطرة الدولة على المعلومات وتحكمها بها أو اخراجها بالشكل الذي تريد وخاصة تلك المعلومات التي لها علاقة بالقضايا السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية أو الاجتماعية المحلية ، واخضاع التعليم لسيطرة السلطة كل ذلك من شأنه أن يزيد من الاشكالات التي تعاني منها عقلية الفرد وعقلية المجتمع ، ويجعلها أكثر تعقيداً وأقل قدرة على التجاوب مع الفكر والفلسفة الهادفين لرفد المجتمع واغناء ثقافته وتراثه وحضارته . وتجعل من دارس الفكر أو الفلسفة في وضع بالغ الحرج من حيث دوره ومن حيث مصداقيته والتزامه .

ثانياً : العقلية أو الفكر

لعل ديار العروبة وفي هذه المرحلة بالذات هي من أكثر مناطق العالم بشكل عام والعالم الثالث بشكل خاص مدعاة للتأمل والدراسة في مسألة العقلية الاجتماعية بمفهومها العام من جهة وفي مسألة الفكر والفلسفة من جهة أخرى[٢] .

ذلك أن الحديث عن الفكر أو الحديث عن الفلسفة وخاصة في اطارهما الاجتماعي هو في جوهره حديث عن الرؤية المتميزة أو الرؤية الطليعية للنخبة من المفكرين والفلاسفة والكتاب والفنانين وغيرهم بغض النظر عن المحتوى الفكري أو الفلسفي لهذه الرؤى وبغض النظر عن موقع هذا الانتاج الذهني على سلم التقدم والارتقاء وبغض النظر أيضاً عن مدى تمثيله لمصالح طبقة دون أخرى ، وبالتالي فإن المادة الفكرية أو الفلسفية الصادرة عن النخبة هي أحلامها أو تطلعاتها وهي دعاواها ومحاكمتها العقلية للواقع أو المستقبل أو إذا شئت للتاريخ بأبعاده الحضارية الكاملة : السياسة والاقتصاد والثقافة والايديولوجيا . ومثل هذا الانتاج الذهني للنخبة ، إذا استثنينا الدراسات الاكاديمية البحتة (وإلى حد ما فقط) هو حصيلة التفاعل بينها وبين الواقع بكل ما فيه .

---

(٢) من أبرز خصوصيات الوطن العربي في هذا المجال وخاصة منطقة سوريا الكبرى ومصر أنه وعلى مدى التاريخ كان ولا يزال ممراً ومعبراً للتجارة وللثقافة وللحملات العسكرية والهجرات والغزوات معبراً بين الشرق القاصي وأوروبا في حين يمثل شمال افريقيا معبراً من نوع آخر بين أوروبا وافريقيا . وأدت هذه الحالة إلى خلخلة الاستقرار والاستمرار وإلى تأثر المنطقة بالرياح التي تهب من كل اتجاه ، وهذا أثر بدوره على العقلية والسلوك الاجتماعي وأثر بطبيعة الحال على تأصل الفكر والفلسفة المحلية . وبالمقابل أثر على علاقة التفاعل من حيث الجوهر ومن حيث الشكل بين العقلية والفكر .

وعلى مر العصور، ومنذ بدايات التاريخ الانساني وحتى عصوره القديمة والمتوسطة وربما حتى نهايات الثورة الصناعية الأولى بالنسبة للمجتمعات الصناعية المتقدمة أو أوائل القرن العشرين عموماً ، كانت المسافة بين الطليعة أو النخبة وبين المجتمع مسافة قصيرة ومقبولة[٣] . أو بمعنى آخر كان الانتاج الفكري والفلسفي تعبيراً مستقبلياً متدرجاً ومتوازناً من المرحلة التاريخية التالية ومنبثقاً عن كل ما يزخر به المجتمع من تراث ماض ومعاصر وصميمي بكل ما تعني الصميمية من انتاج ذاتي في شتى مناحي الحياة ومناشطها المختلفة ؛ وكان هذا الانتاج مستنداً إلى كل ما يحمله الواقع من سببيات التاريخ وحتمياته أو حتى مصادفاته الاحتمالية[٤] .

ولأن المفكر والفيلسوف كانا في الماضي افرازاً طبيعياً للمجتمع بأفكاره (الضمير عائد للمجتمع) وثقافته وايديولوجيته وعلومه ووسائط الانتاج وتكنولوجيته وعلاقاته السائدة فقد كان انتاج المفكر منسجماً ومتناغماً مع ما في المجتمع وقابلاً للتركيب والتخليق في العقل والضمير الاجتماعي وبالتالي كان متوائماً مع العقلية الاجتماعية ومحفزاً لها من داخلها وأدواتها نفسها[٥] . وطبيعي أن ايقاع الحياة الابطأ في الدول غير الصناعية يمثل البيئة الأكثر ملاءمة لمثل هذا التواؤم ، في حين يمثل الايقاع الأسرع الذي تفرزه الحياة الصناعية والتكنولوجية المتطورة بيئة أكثر ملاءمة للاغتراب .

ففي اطار التحولات التي شهدها العالم خلال القرون الثلاثة الماضية ونعني بها اندلاع الثورة الصناعية الأولى وحركة الاستعمار العالمي ثم الحربين العالميتين الأولى فالثانية فانحسار موجة الاستعمار التقليدي فالثورة الصناعية الثانية أو الثورة التكنولوجية والثورة الثالثة التي يقف العالم على اعتابها ، في هذا الاطار شهدت ديار العروبة بشكل خاص والدول النامية الأخرى تحولاً في البنيان الاقتصادي والاداري والعسكري والثقافي والتعليمي والاعلامي في جزئه الأكبر ليقوم أساساً على عناصر ومستلزمات وأنظمة ومعدات وأجهزة ومعلومات وأفكار وأساليب مستوردة كلية من الدول الصناعية المتقدمة بكل ما يعني التقدم ذاك من اختلاف

---

(٣) بالرغم من غموض هذا التعبير وافتقاره إلى التحديد الموصف إلا أن هذا الغموض تفرضه طبيعة العلاقة بين النخبة والمجتمع بكامل ابعاده بالمفهوم الاقتصادي والاجتماعي حيث استعملت كلمة المسافة لتشير إلى متغير متعدد الأبعاد Multi - dimensional variable يشمل الزمن (سلباً أو ايجاباً) بمعنى التقدم أو التقهقر والمفاهيم Concepts والمصالح Interests والشكل Form والايديولوجيا . . . الخ . كل ذلك في المرحلة التاريخية السائدة وفي بعدها العلمي والتكنولوجي .

(٤) إن هذا لا ينفي بطبيعة الحال ظهور أفكار وفلسفات ممعنة في كبر المسافة بينها وبين الواقع إلى الدرجة التي قد تكون بها نوع من الفنتازيا بمفهوم نسبي (ولكن هذه الفنتازيا سواء الفلسفية أو العلمية أو الفنية تمثل الاستثناء أولاً وتبقى متصلة بأرض الواقع ومنتمية لها ثانياً وبالنادر أن تكبر المسافة معها إلى حد الانقطاع أو الاغتراب الكامل عن العصر والمجتمع فالفنتازيا الهندية تبقى هندية والايطالية تبقى ايطالية .

(٥) بديهي أن الانسجام والتواؤم هنا لا ينفيان الغضب والتناقض والتمرد والثورة والتغيير أو حتى الاحباط التي قد يعبر عنها الفكر والفلسفة .

وسبق زمني وكيفي . ويرافق هذا التحول تراجع وانحسار شديد وواضح في كل ما يقابل ذلك تقريباً من انتاج محلي[٦] . وبالتالي شهدت العقود التالية للحرب الثانية ربط مقومات الحضارة في الديار العربية بافرازات ونتاج الحضارات الأخرى .

ومنذ بداية السبعينات تفاقم الربط الاقتصادي والثقافي (بما في ذلك التعليم) والتكنولوجي لاقتصاديات البلدان العربية باقتصادات الدول المتقدمة وبشكل مكثف حيث تكاد هذه البلدان ، إذا لم تقع تغييرات وتقويمات بنيوية جذرية ، تتحول إلى تابع حضاري للدول المتقدمة ، تابع يلهث وراء المتبوع بفكره وثقافته وفي صناعته وزراعته وفي انماط استهلاكه وسلوكه .

إن النتيجة المنطقية لهذا الوضع هي تفاقم فك الارتباط بين أوصال التركيبة الكلية للدولة[٧] لتتحول هذه التركيبة من نظام عضوي لا ينمو إلا من خلال جدلية القوى والعلاقات الداخلية إلى نظام مجزأ يستمد ديناميكية الجدل فيه من الخارج بشكل أساسي ومن الداخل بشكل متزايد الهامشية .

وهناك مشيرات واضحة وكثيرة إلى فك الارتباط هذا الذي لم يكن مقصوراً على الدولة بمفهوم السياسة والاقتصاد والتكنولوجيا وإنما أخذ ينتقل تدريجياً إلى النخبة من أهل الفكر والفلسفة والفن . وفك الارتباط الذي نعنيه هنا يختلف كلية في مفهومه عن مفهوم التغريب Westernization والذي يكثر الحديث عنه بين آن وآخر وخاصة حين يطرح موضوع الاصالة أو حين تعالج الأمور من منظور سلفي أو تقليدي[٨] . وفي الوقت الذي اتهم فيه كثير من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين ومنذ أوائل القرن الحالي بأنهم يسعون إلى تغريب المنطقة وتقليد الغرب واستيراد الأفكار الجاهزة وغير ذلك ، فإن مفهوم فك الارتباط هنا مختلف تماماً لأن نتيجته هي الاغتراب Alienation الواعي أو غير الواعي وليس التغريب ، وذلك بسبب التدهور التدريجي للعلاقات السببية بين النخبة والمجتمع ابتداء من التحصيل العلمي وانتهاء بالقضايا المطروحة للبحث والتي يمكن أن يتم فيها البحث بحرية سياسية أو حرية اجتماعية .

إن إشكال التعلم والتعليم وعلاقتهما المباشرة في العقلية من جهة ، والانتاج الفكري من جهة أخرى في اطار فك الارتباط هذا ، هو إشكال بالغ التعقيد ليس فقط من حيث الاصالة والجدة والقيمة الاجتماعية التاريخية وإنما أيضاً من حيث المصداقية .

إن الدارس المدقق في العقلية العربية المعاصرة يلمح اثاراً قوية لفوضى التصديق

---

(٦) سواء عبرنا عن هذا التراجع والانحسار بمقاييس مطلقة أو بمقاييس نسبية منسوبة إلى ما يتدفق على المنطقة من الخارج .

(٧) بمفهوم الحكومة والمجتمع .

(٨) انظر مثلاً : انور الجندي ، **الفكر العربي المعاصر في معركتي التعريب والتبعية الثقافية** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية ، [د . ت .]) .

والقبول من جهة ، وفوضى المصداقية من جهة أخرى حين يتعلق الأمر بالفكر والعلم والفلسفة والتكنولوجيا ؛ وهذه الفوضى وتناقضية المنطق تنسحبان على السياسة والاقتصاد والفن وعلى أشياء كثيرة لا مجال لحصرها .

لا يقتصر ذلك على عامة الناس بل على العكس من ذلك تجده على درجة من الوضوح لدى الشرائح المتعلقة والتي تشكل جزءاً من النخبة التي تساعد في صياغة العقلية العربية والفكر العربي ، وفي هذا المجال يقول زكي نجيب محمود في معرض حديثه عن خرافية العقل العربي : « ولو اقتصر الأمر على سواد العامة لما أخذنا العجب . . . ولكن الأمر يتجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم . . . . . إلى علماء الكيمياء والفيزياء والنبات وطبقات الأرض . ومتى ؟ في عصرنا هذا . وأين ؟ في قلب الجامعات »[٩] .

وكذلك يقول « إن هؤلاء العلماء وهم في معاملهم لا يقبلون إلا أن تكون قوانين العلم ماسة وصارمة فما الذي يصيبهم إذا تركوا معاملهم . . . . عليهم عبء العقل فيلقون به جانباً بعد أن يستريحوا في ظل خرافة الندى الممتع اللذيذ »[١٠] .

فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن التعليم أصبح غاية اجتماعية قبل أن يكون رغبة شخصية وميلاً عقلياً واستعداداً فطرياً وأصبحت الأقطار العربية وغيرها من البلدان النامية تئن تحت وطأة تصنيع النخبة . هذا التصنيع الذي تقوم به الجامعات العربية والأجنبية وعلى أوسع نطاق أدركنا دقة الموقف وخطورته المستقبلية المدمرة .

إن الاشكال المتفاقم Paradox هنا أنه في عين الوقت الذي يتم فيه تصنيع هذه النخبة لتكون المرشحة الأولى وأكثر من غيرها بطبيعة الحال للقيادة الفكرية والعلمية والأدبية والفنية ، نجدها أكثر الشرائح تأثراً بعملية فك الارتباط وهي كذلك إذا أضيفت لها المجموعات العلمية والتكنوقراطية المختلفة . أكثر الشرائح مساهمة في تأزيم هذه الحالة محلياً ودفعها إلى ميادين اجتماعية جديدة ومخارج نظرية أو تنظيرية . كل ذلك بحكم الميزات والفرص التي تتيحها لها مواقعها الثقافية أو الطبقية[١١] أو البيروقراطية وهي بذلك عرضة للانفصام في العقلية اكثر من غيرها لأنها تعيش عقلية مزدوجة : عقلية العلم الرسمي وعقلية المجتمع ، والتي هي في كثير من نواحيها بعيدة عن العلم وبعيدة عن المنطق وموغلة بشتى أنواع الخرافات العقلية أو التشويهات الاجتماعية القيمية التي تفرضها الظروف التاريخية بكل تعقيداتها .

إن فك الارتباط هذا بين المفكر من جهة والمجتمع من جهة أخرى ، على الأقل من

---

(٩) زكي نجيب محمود ، **تجديد الفكر العربي** (بيروت : دار الشروق ، ١٩٧١) ، ص ٥٥ - ٦٠ .

(١٠) المصدر نفسه .

(١١) انظر : ابراهيم بدران وسلوى الخماش ، **دراسات في العقلية العربية** ، ط ١ (بيروت : دار الحقيقة ، ١٩٧٤) ، ص ١٧٢ - ١٧٦ .

حيث العقلية إن لم يكن من حيث المصالح والانتماءات ، يطرح سؤالاً وربما لم يكن د، موضوع في الماضي أي حين كانت النخبة افرازاً طبيعياً للمجتمع وليس تصنيعاً مفتعلاً لغايات ومنافع ذاتية ذات محفزات طبقية حين كانت تتغذى من أفكاره ومن علومه وثقافته وتستعمل أدواته نفسها لكي تدافع عنه أو تطوره أو حتى تثور عليه. السؤال هو: إلى أي مدى يمكن للفكر والعلم والفلسفة وكل ما له علاقة بانتاج العقل الانساني المستنير أن يكون منسجماً مع المجتمع وفاعلاً فيه ومؤثراً به ومولداً لتيارات التغيير فيه حين تكون عوامل الانفصام ممعنة في أوصال التركيبة بكاملها . وأين المصداقية هنا؟ وما هي معاييرها ؟ وفي غياب هذا الانسجام والتواؤم والارتباط ، إلى أي مدى يمكن للفكر والفلسفة المتداولة أو تلك التي تتعامل بها النخبة أن تكون لها قيمة حقيقية في صناعة التاريخ ناهيك عن تغييره ؟

قد يقال وانطلاقاً من بعض المدارس الفكرية أن الفلسفة بمفاهيمها المجردة ليس من الضروري أن تكون وثيقة الارتباط بالمجتمع لأنها تتحول في نهاياتها إلى محاكمات منطقية رياضية أو شبه رياضية أو ظواهر طبيعية أو شبه طبيعية . غير أن الإشكال هنا اشكال غائي بمعنى أن الفكر والفلسفة وكل الانتاج الابداعي للنخبة يتحول إلى نوع من الاغتراب والرياضة العقلية والنفسية الخاصة إذا هو فقد الصلة بالمجتمع . . . فكراً وثقافة وسياسة وتاريخاً . . . وعقليةً . . لأنه . . وفي المجتمعات المختلفة بالذات وفي المجتمعات ذات التراث القديم كما هو الحال في ديار العروبة ، حتى الرياضة العقلية والنفسية الخاصة تكون غير ممكنة وغير متاحة بل ومفروض عليها شتى أنواع القيود ، إن لم يكن من المؤسسة الاجتماعية ذاتها فمن العقلية نفسها .

فإذا انتقلنا إلى علاقة الفكر والعقلية بالمؤسسة السياسية نجد أن الوطن العربي ، الذي يفتقر في غالبيته إن لم يكن في جميع انحائه إلى المؤسسات الديمقراطية والعرف السياسي الديمقراطي وما يعني من انعكاسات على حرية القول وحرية الفكر وحرية الممارسة (في حدود حريات الآخرين) ، نجد أن الإشكال هنا يزداد تأزماً وتعقيداً لأنه علاوة على كل ما تقدم فإن المؤسسات الحاكمة ممعنة وبشتى الأساليب والطرق في اخضاع العلم والفكر لمصالحها الفئوية بل وحتى لمزاجها ، مستعينة بكل ما تنتجه امكانات وأدوات الدولة الحديثة والتقدم التكنولوجي لتحقيق هذه الغاية . وهي لذلك لا تجد صعوبة في تجنيد ما تشاء من الاقلام والعقول لهذه الغاية ، بل واكثر من ذلك لتبرير كل ما تريد والباسه الثوب العلمي والفكري الذي ترغب فيه واعطائه فرصة اكبر للانتشار من خلال وسائط الاعلام المختلفة ، التي أصبحت تفرض ذاتها بالقوة على كل بيت وكل عقل . . . ولذا شهدت المنطقة العربية وعلى مدى السنوات والعقود الماضية ظهور عدد كبير من المفكرين والمنظرين المتفلسفين وذوي الأقلام والألسنة يحملون الألقاب العلمية العالية ويشغلون المناصب القيادية المهمة سواء كانت سياسية أو ثقافية واستعداد هؤلاء لالباس كل خرافة سياسية أو فكرية أو اجتماعية أو حتى اقتصادية ثوباً علمياً أو فلسفياً ، هزيلاً ، مستغلين عواطف الجماهير وعجزها وخيبة أملها من

جهة وانفصام العقلية لدى النخبة واغترابها وضعف ارتباطها من جهة ثانية وانعـدام الحريـات السياسية والاجتماعية من جهة ثالثة .

في هـذا الاطار الاجتمـاعي السياسي والثقـافي هـل يمكن أن يكـون هنـاك دور حقيقي للفلسفة في المجتمع العربي وكيف يمكن الوصول والتعامل بين العقليات المختلفة وغير المترابطة ممن يستمد المفكر أفكاره ولمن يوجههـا؟ ألا يكفي نشرهـا خارج المجتمـع العـربي . . . . حتى تصبح فلسفة مهاجرة كما أصبحت لدينا صحافة مهاجرة(١٢)، ويستمر تكوين العقلية العربية في معزل عن كلّ ذلك. هذه هي المشكلة في أحد جوانبها المهمة . . . . ويكاد الباحث أن يدعي أن الاشكال العربي في هذا المجال هو اشكال في العقلية قبل أن يكون اشكالاً في الفكـر . . . أو اشكالاً في الفلسفة . وبالتالي فإن المأزق الذي تمر فيه ديار العروبة هو مأزق العقلية قبل أن يكون مأزق الفكر .

ثالثاً : اشكالات منهجية

قد يكون الاشكال المنهجي في دراسة العقليـة العربيـة واحداً من أهم الاشكـالات التي يمكن أن تـواجه البـاحث في هذا الصـدد ، إذ أن الحديث عن العقليـة والحكم عليها أو حتى الـوصول إلى استنتـاج معـين بشـأن تفـاعلهـا مـع الأحـداث لا يخلو من مخـاطـر الانـزلاق في التعميمات أو الأحكام والاشكالات الذاتية أو حتى عدم التعاطف النفسي أو العقلي مع بعض السلوكيات الاجتماعية اما لأسباب ايديولوجيـة أو لأسباب نفسيـة أو طبقية لـذلك فـإن خطر الانـزلاق في التحليل الجـزئي أو التجزيئي أمـر وارد تمامـاً ، لأن العقليـة الاجتمـاعيـة بحكم طبيعتها وتعريفها ليست سلسلة من السلوكيات أو المحاكمات العقلية الجزئية المنفصلة بقدر ما هي سيرورة تاريخية اجتماعيـة معقدة . ومن هنـا فإن التحليـل التاريخي في هـذا المجال يحتـل أهمية خاصة .

إن اللجوء إلى اختيار عينات من المجتمع لتحليل سلوكها النفسي والذهني أمر وإن كان له من الوجهة الاكاديمية البحتة فوائد واضحة إلا أنه لا يخدم الفكرة الأساسية في التعـرف على العقلية الاجتماعية والتي لا يمكن فهمها واستيعابها من خلال دراسة تجريدية مخبريـة بحتة تسلخ الانسـان العـربي عن مجتمعـه وتخضعـه إلى سلسلة من الاختبـارات والاستقصـاءات أو تسلخ المجتمع العربي من تـاريخه وواقعـه الاجتماعي أو تسلخـه عن المجتمع البشـري بكامله ؛ إن الانسان العربي في مثل هذه الدراسات يجب أن لا يظهر كبطل رواية خيالية بقدر ما هـو كائن مادي تتشكل عقليته ونفسيته وتحكم مع معطيات الحياة مؤثرات تاريخية ماديـة بكل مـا يترتب عليهـا ويرافقهـا ويتولـد عنها من أفكـار وثقافـات وقيم ، كذلـك فإن طبيعـة المسألـة والهدف

(١٢) من الملاحظ أن العقود الثلاثة الماضية قد شهدت هجرة كثير من المفكرين العرب إلى خـارج الوطن العربي أو حتى هجرتهم للتعبير عن أفكارهم إذا هم بقوا في داخله .

الاجتماعي التاريخي لمثل هذه الدراسات تقتضي الابتعاد عن وضع اطار نموذجي لعقلية نموذجية ليصار إلى مقارنة العقلية العربية بها ، وقياسها بموجبها على الرغم من أن عقد المقارنات بين عقليات الشعوب وردود أفعالها تجاه التاريخ يمكن الاستفادة منها دون أخذها كمقياس للحكم أو التقويم .

ومن هنا فإن المنهج الأكثر ملاءمة لهذا النوع من الدراسات هو المنهج الوصفي التحليلي والذي يصار فيه إلى اختيار مواقف أو سيرورات معينة ووصف وتحليل المحاكمات العقلية التي يعبر بها المجتمع عن موقفه سواء جاء هذا التعبير بشكل مباشر أو غير مباشر . وهذا بدوره يقود إلى البحث عن علاقات بارزة أو نوافذ ذات علاقة مباشرة وقوية بالنشاط العقلي سواء من حيث تمثل المعلومات أو معالجتها أو الوصول إلى النتائج لتكون هذه النوافذ والعلاقات منطلقاً موضوعياً للتعرف على العقلية الاجتماعية بعيداً عن التعسف والمزاجية أو الاشكالات الذاتية للباحث[١٣] .

تبقى قضية مهمة هنا وهي مراجع ومواد البحث والاستدلال والاستقصاء . وهنا تظهر قضية الفكر والفلسفة كشيء مختلف وإن كان متداخلاً مع العقلية . إن البحث في كتابات وآراء المفكرين العرب والكتاب والفلاسفة وخاصة في العصر الحديث يساعد بعض الشيء ولكنه قد لا يمثل الحقيقة ولا يمثل الواقع أولاً بسبب ظاهرة فك الارتباط التي أشرنا إليها في مقدمة هذا البحث ، وثانياً بسبب عملية تصنيع النخبة ، وثالثاً لأن فكر الطليعة وفلسفة النخبة ومحاكماتها العقلية هي الأقل مساهمة في تشكيل التيارات الفكرية والفلسفية على نطاق المجتمع وخاصة في العقود التي تجتازها ديار العروبة .

ومن هنا فإن المصادر الأكثر وثوقاً هي تلك التي تتناول المجتمع من شتى جوانبه ذات العلاقة المباشرة أو غير المباشرة بأسلوب التفكير ومنهجية المحاكمة العقلية التي أصبحت جزءاً من شخصية الأمة وعلى المديات التاريخية المختلفة . ومن هنا تبرز أهمية الكتابات الأدبية التي تمثل حياة المجتمع وتعكس صوراً مختلفة ومتنوعة عن نشاطه وكذلك الكتابات السياسية والاجتماعية والتاريخية والدينية والفكرية سواء المعاصرة أو القديمة ، اضافة إلى ذلك آراء المفكرين وفلسفاتهم ، كل ذلك في اطار من الواقعية الموضوعية يشكل المادة الأساسية لمثل هذه الدراسات وباختصار فإن كل عمل انساني موثق له صلة بموقف المجتمع تجاه الأحداث وتجاه الوجود وتجاه الحياة يساعد على فهم العقلية والتعرف على سماتها وملامحها الرئيسية المميزة[١٤] .

---

(١٣) بدران والخماش ، المصدر نفسه .

(١٤) يفترض هنا أن الباحث قادر على التمييز بين العام والخاص، وبين القاعدة والاستثناء ، وبين الثابت والمتحرك وبين الدائم والمتغير وبين ما هو طبيعي وما هو مفتعل وما هو اختيار وما هو قسر كل ذلك في اطار من القدرة على التجاوب مع النفسية الاجتماعية وامكانية الوصول إلى أعماقها في اطار التركيب السياسي الاقتصادي للمجتمع وفي المرحلة التي يتناولها البحث .

رابعاً : ملامح أساسية في العقلية العربية

هنـاك مجموعـة من الملامـح الأساسيـة أو النوافـذ الأكثر ايصـالاً والأفسح مجـالاً ، التي تشكل بطبيعتها نظاماً أكثر واقعية وعملية في فهم العقليـة الاجتماعيـة والتعرف عـلى جوانبهـا المختلفـة وهذه النـوافذ هي أسـاسـاً تلك النـوافذ التي يكـون فيها العقـل هو البـطل أو تكون المحاكمة العقلية هي الدراما أو الفعل Action إما بالمفهوم الايجابي بمعنى أن العقل هو المسيـطر والمحاكمة العقلية هي الأقوى ، وإما بالمفهوم السلبي بمعنى أن العقل هو الأكثر غيـاباً والأقـل سيطرة والمحاكمة العقلية هي الأضعف والأكثر تراجعاً وبالتالي فإن البطولة ينتـزعها بـطل آخر هو نقيض العقل أو ضده والمحاكمة العقلية تتضاءل لتحل محلها المحاكمـة المزاجيـة أو النفسية أو الممـارسة التقليـدية السلفيـة أو غير ذلـك . كل ذلـك بطبيعـة الحال بمفهـوم نسبي يـراعي التدرج الحضاري للمجتمع على مراحل التاريخ المختلفة .

وفي ظل هذا المفهوم فإنه يمكن التعرف على النوافذ التالية كنوافذ أساسيـة لفهم العقلية العربية وإلى حد ما سواها من العقليات الاجتماعية :

١ ـ **الخرافة** بمعنى العقلية العربية وموقفها من الخرافة .
٢ ـ **العلم** بمعنى العقلية العربية وموقفها من العلم .
٣ ـ **التاريخ** بمعنى العقلية العربية وموقفها من التاريخ .
٤ ـ **العمل** بمعنى العقلية العربية وموقفها من العمل . .

وقبل التعرض لبعض التفاصيل يجدر التأكيد على الملاحظات التالية :

ـ إن العلاقة بين هذه النوافذ أو المحددات هي علاقة نظاميـة جدليـة متحركـة وبالتـالي فإن تقسيمها لا يعني فصل الواحدة عن الأخرى بقدر ما يعني تركيز الاهتمام لأغراض البحث والدراسة وبالتالي فإن التداخل في معالجة هذه المحددات أمر لا يمكن تجنبه .

ـ إن هذه المحددات ، لا تعني بالضرورة كامل المحـددات ذات العلاقـة بقدر مـا تعني الأكثر أهمية في مجال بحثنا واهتمامنا وإن هناك عدداً كبيـراً من النوافـذ والمحددات من شـأنها حين تبحث بالتفصيل أن تعطي صورة أكثر وضوحاً . ومن أمثلة ذلك قضايـا القيم والأخلاق والايديولوجيا والدين والسياسة والوجود والجمال والحرية . . . . الخ .

ـ إن نظام النوافذ هذا متغـير بالاتجـاهين العمـودي والأفقي بمعنى أنه متغـير مع الـزمن ويختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى ومتغير من مكان لآخر حيث تحتل النوافذ أهميـة أكثر من الأخرى وذلك حسب الواقع الاقتصادي الاجتماعي البيئي السائد .

إن العلاقة النظامية Systemetic بين الخرافة والعلم والتاريـخ والعمل من جهـة والعقلية من جهة أخرى تتمثـل في أن هذه المسـائل الأربـع هي في حقيقتها العنـاصر الـرئيسية لجـوهر الوجود العقلي المتقدم للانسان وهي في تكوينها للعقلية وفي تفاعلها معها ، تشير إلى وتنم عن

الموقع الذي تحتله العقلية الاجتماعية في سلم عقلانية الانسان لمواجهة الحياة اليومية والوجود العام بشكل أكثر تقدماً ورقياً وسوف نتعرض بايجاز هنا فقط لمسألتي الخرافة والعلم والعقلية لأي مجتمع بشكل عام لسببين رئيسيين :

الأول ، ان الخرافة هي مجازاً علم لما قبل تاريخ العلم أو هي الارهاصات الأولى لتفسير الوجود وعقلنة احداثه وهي المرحلة الانتقالية بين قدرة الانسان النفسية والعملية على الاطمئنان لعقله وامكانية الاحتكام إليه وثقته بنتيجة الحكم واستعداده لتحمل عواقبها وبين مرحلة الاحتكام إلى المجهول وغير المدرك وغير المبرر في اطار السلوك الانساني الاعتيادي أو المعطيات الطبيعية المعروفة(١٥) . ولذا فإن صلة الخرافة بالعقلية صلة بالغة الأهمية وتكاد تكون واحدة من أهم النوافذ وخاصة فيما يتعلق بعقلانية العقل وسلامتها العلمية لأن توسع الخرافة في المجتمع هو في جوهره تقليص للعلم والعقلانية .

والثاني ، إن العلاقة بين الخرافة والرقي الحضاري الحقيقي القائم على انتاج الحضارة وتطويرها ذاتياً هي علاقة عكسية تماماً وبالتالي فهي أكثر انتشاراً في المجتمعات المتخلفة ومنها المجتمع العربي وهي أكثر انتشاراً في الطبقات الفقيرة وفي الطبقات والشرائح الأقل ثقافة وعلماً وأكثر اعتماداً على الآخرين . وهنا أيضاً يأتي المجتمع العربي في المقدمة وإن لم يكن هو الوحيد أو الأكثر امعاناً على الاطلاق(١٦) .

ولقد دلّ العديد من الدراسات على أن العقل العربي لا يزال يعيش عهداً خرافياً نشطاً وأن العقلية الخرافية (والمقصود بها هنا تلك العقلية التي تؤمن بالعديد من الخرافات وتجعلها مصدراً لاتخاذ القرار أو مواجهة الحياة) لا تقتصر فقط على البسطاء من الناس بل هي في الأعماق تغطي قطاعاً واسعاً من المجتمع بما في ذلك بعض القادة والوزراء وأساتذة الجامعات وكبار الموظفين وأواسطهم بالاضافة إلى الشرائح الدنيا من الهرم الاجتماعي(١٧) ، الأمر الذي يكتسب أهمية بارزة وذات طابع مصيري خاصة وإن معظم ديار العروبة ما زال محكوماً بقرارات الفرد وتصوراته بدلاً من أن تحكمه المؤسسات المتجددة العقل والدم .

---

(١٥) إن مفاهيم التقدم والرقي هنا بحاجة إلى توصيف وتعريف غير أنها لغرض هذه العبارة (ودون نفي التداخلات الأخرى مع الايديولوجيا والاقتصاد والسياسة) تشير إلى الحالة أو الوضع الذي يتم فيه زيادة الانتاج السلعي أو الفكري بمعاناة أقل للقوى المنتجة .

(١٦) إن تعريفنا للعقلية في بداية البحث بأنها نوع من السيرورة يجعل من النظر إلى المعلومات غير الخرافية على أنها نفي للعقلية الخرافية أمراً ملحوظاً منذ البداية . إن المعلومات السلمية والعلمية تساعد في الوصول إلى العقلية غير الخرافية أو العقلية العلمية ولكنها ليست بالضرورة مرادفاً لها ، وهذا يجعل من القشرة العلمية المتاحة والممكن تحصيلها فقط قناعاً أو ستاراً لاخفاء السيرورة الخرافية .

(١٧) انظر مثلاً : محمود ، **تجديد الفكر العربي** ؛ محمد حسنين هيكل ، في: **الأهرام** ، ١٩٧١/٦/٤ ؛ أنيس منصور ، **حول العالم في ٢٠٠ يوم** ، ط ٥ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩) ؛ رياض المالكي ، **ذكريات على درب الكفاح والهزيمة** (دمشق : مطبعة الشباب ، ١٩٧٢) ، وبدران والخماش ، **دراسات في العقلية العربية** .

وغني عن التنويه هنا بأن تأثير الخرافة على تسيير الحياة العامة والخاصة في ديار العروبة لا يعتمد (التأثير على) ولا يتناسب مع حجم الخرافة أو عدد الخرافات التي يؤمن بها الشخص الواحد أو مجموعة الأشخاص . إن خطورتها في هذه المجال في أنها تمثل منهجاً لمواجهة الحياة واتخاذ القرار الوجودي وبالتالي فإن دورها يمتد لأن تصبح مضادة للسيرورة العقلانية ونافية لها ، الأمر الذي يؤدي إلى تفاقم العقلية من العلم وهو نافذتنا المهمة الثانية .

إن موقف العقلية العربية من العلم هو في جوهره امتداد بشكل أو بآخر لموقف هذه العقلية من الخرافة ، ولكن في الاتجاه المضاد . فبقدر ما نلاحظ للخرافة امتداداً وجذوراً ممعنة في التوغل في أعماق العقلية العربية نلاحظ اغتراب العلم وضعف ركائزه وهشاشة موقفه على الرغم من وجود نهضة علمية عربية اسلامية في العصر القديم وعلى الرغم من توفر المعلومات والمتعلمين في العصر الحديث ، ويبدو (وبدون الدخول في التفاصيل الآن) أن ديار العروبة هي الأقل استفادة من متعلميها بالمقارنة مع الدول النامية الأخرى . فعلى الرغم مما أمكن للنهضة العلمية العربية المعاصرة ، بتولي محمد علي السلطة في مصر خلال النصف الثاني من القرن الماضي ، وعلى الرغم من أن الدعوة إلى الاصلاح الاجتماعي والاصلاح السياسي والفكري والأخذ بأسباب العلم والتكنولوجيا الحديثة قد ظهرت أيضاً في القرن الماضي[18] واستمرت منذ ذلك الحين وحتى الوقت الحاضر فإننا نلاحظ أن العلم لم يشكل بالنسبة للعقل العربي أكثر من قشرة خارجية رقيقة معرَّضة للسقوط وقابلة له عند كل هزة أو أزمة ، وكان في مفهومه النظري وفي وظيفته الاجتماعية غير واضح المعالم وغير واضح الوظيفة .

فإذا رجعنا إلى الأصل فإننا نعرِّف العلم بأنه نظام المعارف الانسانية المتعلقة بحقائق الوجود وقوانينه ومظاهره التي اكتسبها الانسان أو اكتشفها أو توصل إليها خلال مسيرته الحضارية على المدى التاريخي الكامل للحياة البشرية وبالتالي فالعلم نظام ديناميكي يسعى نحو التكامل والتجدد بحيث تتطور المعارف لتكون تعبيراً متدرجاً عن الحقيقة المطلقة فتتراجع وتسقط منها تلك المعارف والمعلومات الأبعد عن الحقيقة لتحل محلها معارف أكثر دقة وأكثر اقتراباً[19] .

وهكذا فالعلم كظاهرة انسانية هو موضوع وحصيلة الذهن البشري لتفسير الوجود ورصد حقائقه واستيعابها وهو بذلك أيضاً نشاط ذهني مدعوم بالخبرة والتجربة والممارسة ومستند إلى حقائق طبيعية قائمة فعلاً .

وبهذا المفهوم فإن العلم هو جدلية متنامية بين الحقيقة كما هي كائنة في الوجود وبين

---

(١٨) انظر على سبيل المثال كتابات الزهراوي والطهطاوي والكواكبي والأفغاني ومحمد عبده وزكي مبارك وسلامه موسى وأحمد أمين وطه حسين . . الخ .

(١٩) ابراهيم بدران ، **العلم والتكنولوجيا والتنمية في الوطن العربي** (بغداد : اتحاد مجالس البحث العلمي العربية ، ١٩٨٢) .

ادراك الانسان لهذه الحقيقة ، واحاطته بها وقدرته للتعبير عنها .

إن الأهمية الفعلية للعلم لا تكمن فقط في أنه يمثل معرفة راقية متجددة بل تكمن فقط في التعبير والتطور والتقدم التي يحفزها العلم في المجتمع الانساني حين تتغلغل هذه الموضوعة في العقلية الاجتماعية والمؤسسية وتصبح جزءاً أساسياً من مادتها التي تتعامل بها وترجع إليها سواء كانت هذه الضرورة اجتماعية أو أساسية أو حتى ذاتية شخصية[٢٠] . وعليه فإن الترقي في المستوى التعليمي وفي تحصيل العلم أفقياً وعمودياً لا بد أن يرافقه ترقٍ في التشريعات وتطويرها وترقٍ في العلاقات الانتاجية وترق في المفاهيم الاجتماعية والفكرية وترق في طبيعة العلاقات الاجتماعية . في غياب ذلك تؤدي ديناميكية اكتساب المعرفة وجدلية العلاقة بين العلم والعقل إلى حالة من الانفصام الذي يشهده الوطن العربي فيما يتعلق بقضية العلم لأن صنع النخبة المتعلمة وتصنيعها بمعدلات أسرع بكثير من معدلات التغيير الاجتماعي والتشريعي يجعلان العلم والمتعلم غير قادرين على التعايش ولا الاكتفاء بالخير المتاح لهما . في هذا الاطار وضمن المعطيات الاجتماعية الاقتصادية ، وفي اطار الارتباط الذي أشرنا إليه أصبح في ممارسة الكثيرين لا يعدو أن يكون معطفاً أو قميصاً يلبس حين قراءة كتاب أو القاء محاضرة أو دخول مختبر ويخلع في سائر الأوقات ؛ والجماهير تقبل ما يقال لها باسم العلم لأنها إلى حد كبير تجهل مضامينه وإذا عرفته تعرفه على شكل معلومات وعبارات محفوظة وليس على شكل سيرورة شك وتجربة واختبار ومعلومات وتجرد وبحث وأدلة وخبرة وممارسة وحرية الانطلاق وخلق الثقة بعقل الانسان وقدرته ومصداقيته .

إن طبيعة الحياة الاقتصادية المعاصرة وانماطها الانتاجية فرضت ادخال موضوعة التكنولوجيا كموضوعة مكملة للعلم وإن كانت لها خصائصها العقلية والاجتماعية المختلفة وبالتالي تفاعلاتها وتأثيراتها الاجتماعية الأكثر عمقاً ، ذلك أن العقلية التكنولوجية هي في النهاية العقلية المنتجة أو الأقدر على الانتاج .

وبسبب التشوه والانفصام اللذين اعتورا العقلية العربية ، سواء من حيث موقفها من التاريخ أو من حيث موقفها من العلم ، فقد امتد ذلك التشوه ليصيب موقفها من التكنولوجيا ولكن بصورة أكثر تعقيداً وأشد خطورة ، لأن العلم فيها قد أتخذ في كثير من الأحيان بديلاً من التكنولوجيا وبالتالي احتلت المعلومات من حيث تجميعها أو تحصيها المكانة الأولى واسقطت الممارسة العملية للانتاج إلى درجة متأخرة ، وحل المفهوم الادواتي Toolistic Concept محل المفهوم العلمي الاجتماعي للتكنولوجيا والذي يتمثل أساساً في القدرة الفعلية على الانتاج .

---

(٢٠) المصدر نفسه .

الفصل السادس عشر

مشكلة المصطلح الفلسفي في اللغة العربية

د. سلمان البدور (*)

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد مشكلة المصطلح الفلسفي في اللغة العربية وكيفية حصولها وما يعترض وضع المصطلح العربي من مشاكل بعضها يعود إلى بنية اللغة العربية وبعضها الآخر له علاقة بأهلها من المشتغلين بالفلسفة ، كما تتناول البحث في مستويات المصطلح الفلسفي من خلال الترجمة وما كتب في الفلسفة وما وضع من معاجم وموسوعات باللغة العربية وكذلك أهمية هذه المشكلة من ناحية معرفية وما لها من تأثير على الفكر العربي المعاصر ، كما تتناول هذه الدراسة بعض المقترحات الخاصة بوضع المصطلح الفلسفي .

يتجلى التقرر الظهوري للانسان « وجوده وحريته » في الثقافة الانسانية بمناحيها المختلفة : الفن والدين والاخلاق والعلم والتكنولوجيا والفلسفة ، التي استطاع الانسان أن يحقق بها أكبر قدر من الحرية لنفسه مقابل العوامل الطبيعية داخله وخارجه . وبالفلسفة ، وهي أوج الثقافة البشرية ، يتحقق أهم وجه من هذا التقرر الظهوري ، وهو الأصالة والشرف ، لأنها انكشاف الوجود للبشر واطلاق للكامن في غور الانسان من الاستعدادات والقوى ليكون صاحب الفضيلة ومعيار كل حكم .

وعلى الرغم من الصفة الانسانية للثقافة ، وهي صفة شمولية تقطع كل امتياز عرقي أو قومي أو ديني ، إلا أن ثقافة كل قوم تبقى تتميز بمسحة من عقليتهم تبقيها محل اعتزازهم وتمايزهم ، وفي عصرنا ، أدى اتساع تأثير وتغلغل الثقافة الغربية في جميع مجالات الفكر والحياة إلى خشية بعض هذه الشعوب والأقوام على ثقافته من الزوال . وعلى أية حال ، فقد كان لهذا النفوذ السريع والواسع للثقافة الغربية ، الذي ازداد باتساع نطاق التعليم والتواصل الثقافي بين الأمم ، آثاره وظواهره ومشكلاته ، ولقد ظهرت آثاره أول ما ظهرت واضحة في

(*) قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الاردنية .

مجال الأدب . ففرض الأدب الغربي ، الذي ابتعد عن أسلوب الاسطورة والخيال المغالي واتجه نحو معالجة حوادث عينية ، أسلوبه على كتابات الأدباء في اصقاع العالم الأخرى . وفي الوقت الذي استطاع كتاب الأمم الأخرى ايجاد الوسيلة الملائمة ـ إلى حد الاستفادة من اللغة الدارجة ـ للتعبير عن قضايا الحياة اليومية ، واجه الكتاب العرب قضية صعبة في هذا المجال ، وقد بدا أخيراً أنهم استطاعوا التغلب عليها بابداع أساليب جديدة في التعبير مستفيدين مما في اللغة العربية من امكانات عظيمة . ولقد كان لأولئك الذين أتقنوا لغة أجنبية بالاضافة إلى اطلاعهم الواسع والعميق على أصول اللغة العربية وفقهها الفضل الأكبر في تحقيق ذلك ، إذ كان بمقدورهم الاستفادة من أساليب التعبير ومناهجه الحديثة في لغتهم الأم .

وامتد تأثير الثقافة الغربية الى الفن ، وغلبت أنماط الفن الغربي على الفنون الأصلية لدى الشعوب التي لا تنتمي إلى الثقافة الغربية . ولم يكن الوضع بأفضل من ذلك في مجال العلوم الانسانيّة ، فحاول بعض علماء الاجتماع والفلاسفة في الأونة الأخيرة طرح قضية المدنية وصورها المختلفة تحت عناوين مختلفة ، كعلم أشكال المجتمعات (Social Morphology) أو علم الطباع (Typology) أو علم الآثار (Archaeology) . لكن بحوثهم في هذا المجال لم تتجاوز وضع الأمور في أطر وقوالب فكرية لا تأثير لها في جريان اتساع نفوذ الثقافة الغربيّة .

وفي مجال الفلسفة كان تأثير الفلسفة الغربية كبيراً على الفكر البشري ، حتى أنه لا يمكن فهم التيارات الفكريّة المختلفة في العالم اليوم ـ بما فيه الوطن العربي ـ دون الالمام بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة . وإذا نظرنا إلى كتب تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة نجدها لا تشير إلى أي تيار فلسفي خارج نطاق الفلسفة الغربية ، فمعظمها تاريخ للفلسفة الغربية . حتى تلك التيارات الفلسفية التي ظهرت أو تظهر هنا وهناك في انحاء العالم هي ذاتها امتداد لتيارات فلسفية غربية .

ولا يخفى أن الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة تعود في أصولها إلى الفكر اليوناني ، والمرحلة الراهنة ليست إلّا التطور الحتمي لذلك الفكر الذي استطاع أن يؤثر من قبل على كيفية فهم حقائق الوحي ، فمنذ **فيلون** فسرت الكتب السماوية على أساس من الفلسفة اليونانية ، وبلغ ذلك الأوج عندما قام **توما الاكويني** بتفسير ما جاء في الكتاب المقدس على أساس فلسفة **أرسطو** كما بذلت محاولات للتوفيق بين الفلسفة الاغريقية والدين الإسلامي ، وفسر القرآن الكريم على أساس الافلاطونية والافلاطونية المحدثة ، وقورنت مفاهيم الأمر والخلق ، والشهادة والغيب مع ما ورد في تلك الفلسفات من مصطلحات مشابهة ، وبذلك اتخذت حقيقة الوحي ، وهي حقيقة ذوقية كشفية ، طابعاً يونانياً ، فغابت « شمس الحقيقة » ليطلع بدر « الواقعية » وبدلاً من الملّة والدين سادت « ما بعد الطبيعية » (Metaphysics) .

على أن الفكر الغربي اتخذ صوراً مختلفة في مراحل تطوره ، ويمكننا أن نميز فيه ثلاث مراحل لكل منها صورة تختلف عن سابقتها ، فالفكر اليوناني اتخذ صورة البحث في العالم

الطبيعي (Cosmologism) ، وفي عصر الإسلام والقرون الوسطى غلبت عليه صورة البحث في الالهيات (Theologism) . ومنذ العصور الحديثة بدأ الاهتمام بالبحث حول الإنسان والإنسانية (Anthropologism) . وكان لا بد للفكر البشري من أن يتأثر بصور هذه المراحل الثلاث ومن جملته الفكر العربي ، وبدأت بوادر دعوة المفكرين للاهتمام بالإنسان والإنسانية بالظهور في كتابات مفكري العرب المعاصرين ، وبدا أن تصور كل شيء يتم من منطلق انساني بحت ، وبدا « الإنسان الكامل » يوضح مفهوم « الله » ، « والسلام » يوضح مفهوم الإسلام[1] . كما بدا واضحاً لدى بعض المفكرين ضرورة استبدال منطق الماهيات المسيطر على الفكر في الوطن العربي بمنطق الجدل « الديالكتيك » الذي يحكم الدراسات الانسانية اليوم .

وتأثرت اللغة العربية بكل مناحي « المد الثقافي » الغربي الذي أفضل أن أطلق عليه « التواصل الثقافي » . وعلى صعيد الفلسفة ، كان لا بد لهذه اللغة أن تعبر عن المعاني الجديدة . لكن اللغات تختلف في كيفية التعبير عن الحقيقة الذاتية والوجودية ، إذ كل لغة تعبر عن مدركاتها بواسطة ما لديها من الفاظ بشكل تقريبي ، وتحتاج من أجل ذلك إلى تحليلات دلالية معقدة ، ولذلك برزت مشكلة التعبير عن المصطلحات الفلسفية باللغة العربية ، لتصبح من الهموم الكبرى للفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي .

ولا يمكن الاعتقاد بأن القضية تتلخص في استبدال ألفاظ أجنبية بألفاظ عربية ، لأن اللغة ليست جدولاً من الألفاظ ، « كما أنها ليست توليدات صوتية كل واحدة تنطبق على أمر ما ، فيعود الاختلاف بين اللغات إلى اختلاف في التسميات ، ويكون تعلم لغة ثانية بحفظ منظومة من الكلمات توازي في جميع مفرداتها المنظومة المعروفة الأولى »[2] كما أن المصطلح الفلسفي ليس مشكلة لغوية فحسب ، بل هو مشكلة فلسفية . فالمصطلح الفلسفي يتصف بالتاريخية ولا يمكن فهمه فهماً صحيحاً بمعزل عن الظواهر الثقافية التي يتعلق بها والمضمون التاريخي الذي يرمز اليه ، لذلك فعند وضع مرادف عربي لمصطلح اجنبي يجب أن يتم بحث المعنى الأجنبي بدقة وملاحظة صلته بثقافة أهله لمعرفة مدى التضمين في اللفظ الذي يجب أن ينقل في المعنى بدقة .

لقد عانت اللغة العربية حالة الجمود الذي ساد الوطن العربي بسبب الانحطاط الفكري الذي رافق الانحطاط السياسي والاقتصادي والثقافي ، وأدى إلى نوع من التبعية في الفكر والثقافة ، لكن اللغة العربية احتفظت بمكانتها في الأقطار العربية طيلة هذه المدة . لكن هذا ليس بيت القصيد . فالقضية تتلخص في السؤال التالي ، هل تستطيع هذه اللغة مجاراة الواقع الثقافي في العالم المعاصر ، وتعبر بكفاءة وفعالية أي لغة غربية عن المعاني المستجدة في مناحي الفكر كافة ؟ وفي مجال الفلسفة بالذات ، هل تستطيع اللغة العربية أن تعبر عن المعاني الابداعية ، التي تتجلى فيها حقائق ذاتية ووجودية ؟

---

(١) حسن حنفي ، **التراث والتجديد : موقفنا من التراث القديم** (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨١) .

(٢) André Martinet, *Eléments de linguistique générale* (Paris: Armand Colin, 1960), p. 10.

لا شك أن كل لغة تعبر عن ثقافة أهلها وهي أداة تلقي المعرفة وأداة التفكير ، أو هي « الفكر نفسه في حالة العمل . . . وبقدر ما تكون اللغة دقيقة وحيّة ومبرأة من الفوضى يكون الفكر دقيقاً وحيّاً ومبرأ من الفوضى »[٣] . ولا اختلف مع علماء اللغة في القول بأن عظمة وأصالة أي لغة تكمن في قدرتها على استيعاب كل ما يستجد من معان في الفكر البشري ، واستعدادها للدلالة على هذه المعاني بدلالات واصطلاحات سليمة وسهلة دون تكلف ، بحيث يمكن لقارئها أن يدرك الحقيقة والمعنى المقصود ادراكاً حضورياً .

لقد مرَت اللغة العربيّة بتجربة عظيمة عندما ترجم اليها تراث أمم ذات حضارة عريقة وثقافات بلغت شأواً عظيماً في التعقيد وضمت مؤثرات يونانية وبيزنطية وفارسية . ولم يترجم إلى اللغة العربية من لغة واحدة ، بل من لغات متعددة كالفارسية القديمة والسريانية واليونانية والآرامية ، كما ترجم إلى هذه اللغة في كل مجالات العلوم ، وأثبتت اللغة العربية في هذه التجربة الرائدة أنها قادرة على استيعاب مصطلحات فنية لم تعهدها من قبل ، وتحولت في فترة قصيرة من لغة « شعر وأدب » تأخذ ألفاظ الحضارة عن الآرامية والسريانية إلى لغة اصطلاحية فنية . واتبع السلف أساليب مختلفة في نقل المصطلحات الفلسفية المعقدة من لغتها الأصل إلى اللغة العربية ، واستفادوا من الأوزان التي لها دلالة على الشدة والهدف والانعكاس والسبب ، ومن كل امكانات القواعد النحوية ، وعادوا إلى مصادر اللغة الأصلية للحصول على معان جديدة ووجدوا في فقه اللغة والصرف والنحو ، خاصة في لغة اشتقاقية كاللغة العربية ، اكبر عون لهم للتغلب على تلك الصعاب ، وتكللت جهودهم بالنجاح لأن الألفاظ الجديدة اتفقت مع القواعد الصرفية للغة العربية كما بذلوا جهداً عظيماً في تعريب الألفاظ والمصطلحات الفلسفية التي لا يقابلها في العربية الفاظ تحمل معناها ، وكان الجهد مضاعفاً عندما قاموا بعد تعريبها بتعريفها وتقريبها للأذهان حتى رسخت في عقول الناس وأصبحت كأنها من أصل لغتهم نفسها يفهمها العامة والخاصة ، وفي محاولة الكندي تعريف الفلسفة في كتابه إلى احمد بن المعتصم مثل واضح على هذا الجهد[٤] . لكن الاصطلاحات الفلسفية وأساليب التعبير الأجنبية (اليونانية والفارسية) بقيت ظاهرة في كتابات المفكرين والفلاسفة المسلمين، إلى أن استقر المصطلح الفلسفي في نهاية المطاف، وأصبح مفكرون من الجيل الثاني والثالث يفكرون ويكتبون من خلال معجمية فلسفية تامة التكوين، وأصبح اسلوب التعبير عندهم عربياً خالصاً كما هو الحال في كتابات ابن سينا والغزالي وابن رشد . إن ما قام به الاسلاف يدل على شجاعتهم وتملكهم للغتهم اضافة إلى أن مصطلحاتهم جاءت واقعية تماماً في تمثلها للمعاني المقصودة منها ومدلولاتها التاريخية . لكن هذا يجب أن لا يقودنا إلى التسليم الكامل والاكتفاء بما انجزه الأسلاف وتجربتهم الرائدة والقدوة ، لأن المهمة اليوم أكبر بكثير مما كانت عليه آنذاك بمجرد ملاحظة الفرق المتمثل في أن العرب كانوا في المرة الأولى يترجمون ويعربون

(٣) حسام الخطيب ، « هموم اللغة العربية في عصرنا ،» المعرفة (دمشق) ، العدد ١٧٨ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٦) ، ص ٦٥ .

(٤) ابو يعقوب يوسف الكندي ، **رسائل الكندي الفلسفية** ، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة ، ٢ ج (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣) ، ج ١ ، ص ١٦٢ وما بعدها .

تراثاً يونانياً ، تام التكوين ،كامل التطور ويمثل مرحلة تاريخية محددة المعالم. أما العرب اليوم فهم يواجهون تراثاً ضخماً ، يزداد كل يوم وبشكل مطرد بحيث أصبحت ملاحقة ما يصدر عن الفكر ومنابعه في العالم ، بما في ذلك المصطلحات الجديدة ، تحتاج إلى قفزات بدلا من المشي البطيء وصياغة معجمية مستقرة تامة التكوين كتلك التي حصلت عليها اللغة العربية في التجربة الأولى ، لكن هذا لا يقلل من أهمية تلك التجربة بل يحفز على انتهاج أسلوب جديد في التعامل مع هذا الفكر المتجدد باستمرار ، واسلوب جديد في التعامل مع اللغة بشكل ايجابي بحيث يكون استقرار المصطلح الفلسفي دافعاً لتطور وتقدم الفكر لا أن يقودنا إلى نظرة توقيفية في الفكر واللغة . أما اللغة العربية اليوم فلا تختلف عن لغة التراث إلا قليلاً ، لأن اللغة ، أي لغة ، لا تنشأ من جديد ، بل يضاف إليها الجديد ، واللغة المبدعة هي التي يكون جديدها منها ، أي أن تكون اللغة قادرة على صياغة ألفاظ جديدة لمعان جديدة من خلال تحديث ذاتي ، وهو ما يقوم به المفكرون عن وعي وارادة ، لا من أجل تغيير اللغة التقليدية أو إسقاطها ، بل من أجل معرفة مدى قدرة الألفاظ في اللغة التقليدية على التعبير عن أمور لها علاقة بالعصر وثقافته وفلسفته .

ولما كانت اللغة العربية تحمل عبء إنشاء ثقافة مشتركة ، لأنها وسيلة التواصل الثقافي في الوطن العربي ، فإن التجديد (التحديث الذاتي) للغة العربية لا يقتصر على أهميته بالنسبة للغة نفسها ، بل إنه يعني أكثر من ذلك فلا يمكن تصور حل لأزمة الثقافة والفكر في الوطن العربي بمعزل عن تقدم اللغة العربية ، لفظاً وأسلوباً ، في التعبير عن المعطيات الفكرية الحديثة والمستجدة علماً وفلسفة كانت أو أدباً وفناً . ولقد ربط المفكرون بين اخفاق حركات التجديد في الوطن العربي وبقاء اللغة العربية لغة تقليدية غير قادرة على التعبير عن روح العصر الفكرية العامة التي تتجاوز فيها الأفكار والبنى الاجتماعية حدود الحضارات والأوطان(٥) .

إن اللغة العربية على الرغم مما تتمتع به من مزايا(٦) ، تعاني من نقص كبير في المصطلح وفي مناهج التعبير وأساليبه ، فهناك مشكلات كثيرة تعترض الطريق الذي تسلكه العربية اليوم للوصول بنفسها إلى لغة فلسفة تعبر عن قيم ومفاهيم انسانية متقدمة ، بعض هذه المشكلات له علاقة باللغة العربية نفسها ، فهي مثلاً ترفض الاقتراض من أية لغة ـ إلا ما ندر ـ لأسباب ذات علاقة بالبنية الصامتية المبنية على الجذور الثنائية والثلاثية والرباعية ، ولأن نظام الاشتقاق في العربية يحكمه نظام صارم بلغ الأوج في كماله .

كما ترفض العربية التركيب ، إذا لم يأت على وزن عرفته هذه اللغة من قبل لأنها لا تسمح بخلق كلمة دون تبرير يستند إلى سوابق مأثورة . حتى اللفظ المركب يجب أن يتوافر فيه

---

(٥) حنفي ، **التراث والتجديد : موقفنا من التراث القديم** ، ص ١١١ .

(٦) للاطلاع على مزايا اللغة العربية ، انظر : شكري الالوسي البغدادي ، « مزايا لغة العرب، » **المشرق**، السنة ١ ، العدد ٢٢ (١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٨٩٨) ، ص ١٠٢٤ ـ ١٠٢٦ .

شرط دلالي ، هو ظهور العناصر الجذرية المكونة له بحيث يفهم معناه من معاني تلك العناصر التي تألف منها . اضافة الى أن هذه الألفاظ المركبة تعاني من مشكلة « النسبة » . وقديماً استعمل العرب اللفظ المركب « ما بعد الطبيعة » لكنهم احتفظوا بلفظ الميتافيزيقا (الميتافيزيق) ليمكن النسبة إليه ، فيقال « ميتافيزيقي » مثلاً . هذا في الوقت الذي يشكل فيه التركيب البنية الذاتية للغات اجنبية ، فتتألف الفاظها من مقاطع ، كل مقطع له معنى قائم بذاته ، فإذا أضيف بعضها إلى بعض خرج من مجموعها لفظ جديد بمعنى جديد يحتوي في غالب الأحيان على معاني المقاطع كلها . أو يخرج المعنى الجديد على المعنى الأصلي لهذه المقاطع كلها بالتشبيه أو الاستعارة .

أما المشكلات الأخرى فتتعلق بأولئك الذين أخذوا على عاتقهم أن يساعدوا اللغة العربية على اجتياز بعض من محنتها ، فكتبوا الفلسفة باللغة العربية ، وبدلاً من أن تجد مشكلة المصطلح الفلسفي طريقها إلى الحل ازدادت تعقيداً . وعلى أية حال فإننا نميز في هؤلاء ثلاث فئات . وهو تمييز لا يعني عدم التداخل .

الفئة الأولى، عملت ولا تزال على نقل ما كتب في الفلسفة باللغات الأجنبيّة إلى اللغة العربية . ورغم أن للترجمة مضموناً تاريخياً تبدو فيها القدرة على تمثل الآخرين واستيعاب تجربتهم الفكرية والثقافية والحضارية ، لم تحقق الترجمة إلى العربية أياً من هذه الأهداف ، لأن النقل هذا كان انتقائياً وفردياً في أكثر الأحيان ، فتم نقل ما تم انتقاؤه من كتب للفلاسفة أو كتب عن الفلسفة، في حين بقي كثير من أمهات كتب الفلسفة بعيداً عن متناول القارىء العربي وينتظر النقل إلى العربية ، ويعود الإحجام عن نقل هذه الكتب لأسباب عديدة أهمها :

أولاً : غموض مصطلح الفيلسوف وفلسفته ، كما هو الحال بالنسبة لفلسفة مارتن هيدغر وكارل يسبرز مثلاً ، فلم يترجم للغة العربية من آثارهما إلا النزر اليسير .

ثانياً : صعوبة نقل المصطلحات الفلسفية في الكتب التي لم تترجم إلى اللغة العربية لعدم وجود معادل لها أو لاشتقاقاتها في اللغة العربية .

ثالثاً : توجيه الاهتمام لنقل ما كتب عن التراث العربي الإسلامي بلغات أجنبية ، خاصة ما كتبه المستشرقون . والسبب واضح فهو أسهل لأن النقولات متوفرة في أصولها العربية ، ثم إنه أكثر رواجاً وأدر ربحاً ، وقد تم الترويج لهذا النوع من الكتابات زعماً بأنها تكشف لنا خبايا التراث رغم التحفظات التي أثارها بعض المفكرين العرب تجاه الاستشراق وأهدافه .

أما الكتب التي ترجمت ، فيمكن تصنيفها في فئتين[٧] :

---

(٧) انظر مثلا الترجمات التي قدمها : عثمان أمين ، فؤاد زكريا وزكريا ابراهيم .

الأولى : الكتب التي نقلها مشتغلون بالفلسفة وجاءت وافية بالمعنى وأمينة ، إذ أن هؤلاء كانوا ، بفعل الممارسة ، أكثر استعداداً لفهم المعاني الفلسفية ومن ثم أقدر من غيرهم على نقلها إلى اللغة العربية . أما الثانية : فقد غلب عليها الطابع التجاري ، فجاءت ترجمة حرفية أو كما أحب أن أسميها « ترجمة تحت اللفظ » واتسمت هذه الترجمات بعدم الدقة في نقل المعنى المقصود وعدم التقيد بالاصطلاح الفلسفي ، وكثيراً ما يكون الأصل الأجنبي أسهل على القارىء من ترجمته العربية . لهذا لم تستطع الترجمة أن تحقق أهدافها .

والثانية : الكتب التي كتبت عن الفلسفة باللغة العربية ويمكن تمييز مجموعتين في هذه الفئة : مجموعة كتبت بهدف تسهيل الفلسفة لكل قارىء ، فلم تعر اهتماماً خاصاً للمصطلح الفلسفي ، فكثرت استعارتهم لمصطلحات وألفاظ تقرب المعنى المقصود ولا تفيده أو تدل عليه ، فجاءت كتبهم أو مقالاتهم مفيدة للقارىء غير المتخصص . لكن هذه الكتب احتلت مكاناً خاصاً في المكتبة الفلسفية العربية وأصبحت في بعض الأحيان رغم وجهة النظر الفجة التي تنطوي عليها ، كتب درس في بعض أقسام الفلسفة .

ومجموعة كتبت في مجال متخصص في الفلسفة ، ولا يخفى أن هدفها الكتابة لأولئك الذين يعنيهم أمر الفلسفة والتفلسف ، فأجاد بعضهم ، بينما اتسمت كتابات الآخرين بالضعف . وخاصة في عرض أفكار الفلسفة التي يكتبون عنها ، فأكثروا من استعمال المصطلح الأجنبي ، بدلاً من نظيره العربي أحياناً أو إلى جانبه أحياناً أخرى .

إن استعمال المصطلح الأجنبي في الكتابة العربية أصبح ظاهرة شائعة لها أسباب ومساوىء . أما الأسباب فيمكن بيانها على النحو التالي :

أولاً : القصور اللغوي وأريد أن أطلق عليه « الاغتراب اللغوي » الذي يعاني منه بعض المشتغلين بالفلسفة بسبب عدم اطلاعه على أصول لغته وفقهها ، وبعده عن التراث ومصطلحاته . وذلك يعود إلى ثقافته الغربية ، فهو وإن استطاع ادراك حقيقة اصطلاحات الفلسفة الغربية ، لكنه قصر في كيفية التعبير عن هذه المصطلحات بلغته الأم ، مما يؤدي إلى ضياع الفكرة أو مسخها حين انتقالها في فكر الكاتب من لغتها الأصلية إلى لغته الأصلية .

ثانياً : عدم ثقة الكاتب بالمصطلح العربي الذي استبدل به المصطلح الأجنبي واعترافه بعدم قدرة المصطلح العربي على التعبير عن كل ما في المصطلح الأجنبي من حقيقة ، ذاتية كانت أو موضوعية . وكثيراً ما يصرح الكاتب نفسه بذلك ويدعي أنه مضطر لأن المصطلح العربي فضفاض وغير دقيق ، أو أن المصطلح العربي ضيق لا يتسع للفكرة التي يعبر عنها المصطلح الأجنبي . ولا شك أن في ذلك مغالاة تتجلى في صورتين ، الأولى ، تكرار وضع المصطلح الأجنبي مقابل المصطلح العربي حيثما ذكر ، مما يشكل حشواً زائداً عن الحاجة أو استهتاراً بعقل القارىء ، إذ لا يمكن لقارىء أن ينسى ما يقابل المصطلح العربي بعد سطر

واحد من ذكره[8] ، وإذا كان الأمر غير ذلك فإن تكرار المصطلح عند بعضهم قضية مزاج وعادة تجعل الكاتب لا يفهم ما يكتب إلا من خلال مصطلحه الأجنبي فقط ويبقى المصطلح العربي عارياً لا قيمة له في كيان النص المكتوب . والثانية ، الابتذال في وضع المصطلح الأجنبي مقابل المصطلح العربي ، حتى وصل إلى حد وضع (What is) أو (Given) مقابل معناها العربي ، إني اعتقد أن في ذلك محاولة من الكاتب ، إما لإقناع القارىء بصحة أقواله ، لأنه يدعمها بوضع المعادل الأجنبي لها ، أو للمباهاة بمعرفة لغة أجنبية خاصة عندما يتم حشو اصطلاحين أجنبيين من لغتين مختلفتين بعد المصطلح العربي .

ثالثاً : العامل النفسي الذي يلعب دوراً هاماً لا يقل واقعية عن العوامل السابقة في هذا المجال ، وهو ناجم عن واقع الانكسار الثقافي الذي يعاني منه الإنسان العربي مقابل المد الثقافي الغربي ، واستسلامه لثقافة غريبة بشكل يؤدي إلى إيجاد « مناخ ثقافي عام يعتبر فيه التمرد على الثقافة الوطنية هو في ذاته علامة على التقدم ، والخروج على قواعد اللغة القوميّة مدعاة للفخر لا للاستحياء »[9] . أو ناتج عن البحث في التراث الذي يمثل أساس الثقافة الوطنية ، التراث الذي نتحدث عنه كثيراً ولا نعرف منه إلّا اليسير . هذا التراث لا يمكن التعامل معه إلا من منطلق كونه فكراً لا يمكن تقويمه دون أخذ القدرة الفكرية الخلاقة التي انجزته بعين الاعتبار ، هذا الفكر يجب تأمله بعمق وعدم النظر إلى نتائجه وكأنه وصل إلى نهايته ، بل على أنه يمكن دائماً متابعته والسير في اتجاهه ، لأن المفاهيم التي تشكل وجهة نظر فكرية ، يكون كل واحد منها كنطفة حية لها قدرة على النمو والتعاظم .

أما مساوىء وضع المصطلح الأجنبي بعد معربّه فتكمن في تفكك الجملة وضياع تواصلها واتصالها ، مما يترتب عليه ضعف في مستوى الكتابة وصعوبة في القراءة والفهم ، وفيه تشتيت للفكر بين المصطلح العربي والأجنبي وضياع للفكرة المراد عرضها في الجملة أو الفقرة ، وبعبارة أخرى عدم تحقيق الهدف المتمثل بإيصال الفكرة لذهن القارىء . إذ كيف يمكن لقارىء أن يفهم الفقرة التالية من المطالعة الأولى « يرى رويس أن الكائن Being الحقيقي (أو الله) هو الموجود الحقيقي لأن ما هو موجود « أو كائن » What is أو ما هو حقيقي real هو التجسيد الكامل في صورة فردية أو في التحقيق الأخير الغائي للمعنى الداخلي للأفكار المتناهية «Finite ideas»[10] ، أو الجملة التالية (ـ والحدود ـ ن C-Terms أي الحدود المتعلقة بمفهوم النتيجة ، مثل « نتيجة » Consequence و« الفئة الناتجة » Consequence و« صحيح »

---

(8) انظر : عزمي اسلام ، **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة** (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٨١) ، ص ١٠٩ .

(9) جلال احمد امين ، **المشرق العربي والغرب : بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية** ، ط ٢ (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) ، ص ١٦٢ .

(10) انظر : اسلام ، **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة** ، ص ٧٧ .

Valid » وغير صحيح » Contravalid ، « وغير محدد » indeterminate[١١] .

لقد كان الأنسب وضع المصطلح الأجنبي إما بين قوسين أو في الحاشية ، لا أن يتم حشوه داخل النص كجزء لا يتجزأ منه . أما الأفضل فهو تخصيص صفحات آخر الكتاب لوضع معجمية مصغرة للمصطلحات الواردة في الكتاب ، لتحقيق الفائدة منها في فهم نصوص الكتاب أو المقال من ناحية ، وليتحاشى الكاتب تكرار المصطلح أينما ذكر من ناحية أخرى .

أما الفئة الثالثة : فقد عملت على وضع معاجم فلسفية ويمكن أن نميز فيها ثلاث مجموعات :

الأولى ، اكتفت بمعالجة قضية المصطلحات الفلسفية عن طريق الترجمة المحضة . ولكن ذلك لم يساعد على استقرار المعجمية الفلسفية لعدم تقيد المترجم الواحد بمصطلحاته « فما بالك بالمترجين الآخرين الذين قد يوافقونه على اختياره ، أو يخالفونه ويخالفون أنفسهم »[١٢] .

والثانية أعدت معجمات مختصرة وضعتها في نهايات الكتب التي ألفتها أو ترجمتها ، وهي معجمات لفظية بحتة اكتفي فيها بوضع المصطلح العربي مقابل نظيره الأجنبي ، لذلك ـ رغم ما لها من فوائد ـ تبقى قاصرة عن أداء وظيفة المعجم ، لأنها لا توضح معنى الألفاظ بشكل موسوعي ولا تتضمن تبريراً لاستعمال المصطلح العربي مقابل نظيره الأجنبي ، كما أن فائدتها آنية في معظم الأحيان ، إذ تقتصر على الكتاب نفسه مما يقلل من فائدتها العامة ، ثم إن هذه المعجميات تخضع للاستنباط الفردي والتأثير الاقليمي ولا تتمتع باجماع المفكرين ، وكثيراً ما تؤدي إلى ازدواجية المصطلح الفلسفي وبالتالي عدم دقته في أداء المعنى المطلوب[١٣] .

وأما الثالثة : فقد وضعت معاجم فلسفية على نوعين ، معاجم فلسفية تقليدية ومعاجم فلسفية متخصصة . أما التقليدية فلا زالت قليلة العدد إذا قيست بما يتوافر منها في اللغات الأخرى وتقتصر على المعجم الفلسفي للدكتور مراد وهبة[١٤] . والمعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا[١٥] . وقد ملأ هذان المعجمان فراغاً في المكتبة الفلسفية العربية ، لكنهما بقيا أقل

---

(١١) المصدر نفسه ، ص ١٧٢ .

(١٢) جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي بالالفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية** ، ٢ ج (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣) ، ج ١ ، ص ٨ .

(١٣) هناك امثلة كثيرة على هذه المعجميات . انظر مثلاً : جان فال ، **طريق الفيلسوف** ، ترجمة احمد حمدي محمود وابو العلا عفيفي (القاهرة ، ١٩٦٧) ، الملحق في نهاية الكتاب ، ص ١٥ ـ ٢٣ ؛ بوجانييه وجبريل سياي ، **مشكلات ما بعد الطبيعة** ، ترجمة يحيى هويدي (القاهرة ، ١٩٦١) ، ص ٣٠٧ ـ ٣١٥ ، وآرثر اونكن لحجوي ، سلسلة الوجود الكبرى : **محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي** ، ترجمة ماجد فخري (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٤) ، ص ٥٥٩ ـ ٥٦٢ ، وغيرها كثير .

(١٤) مراد وهبة ، **المعجم الفلسفي** ، ط ٣ (القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٩) .

(١٥) صليبا ، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية** .

فائدة من نظيرهما الفرنسي الذي ألفه لالاند والذي استوحيا منه . وفي الوقت الذي يؤكد فيه جميل صليبا « إن خير وسيلة للابداع الفكري المنتظم هي الاتفاق على معاني الألفاظ » ، نجد المعجمين يختلفان في معاني بعض المصطلحات[١٦] . كما يؤخذ على المعجمين كثرة المصطلحات المعربة (المقترضة) فيهما .

أما المعاجم الفلسفية المتخصصة فأعني بها المعاجم التي وضعت في مجال معين من الفكر الفلسفي ، مثل **معجم مصطلحات الصوفية**[١٧] ، أو تلك التي توضح مصطلحات فيلسوف معين مثل في **معجم الغزالي**[١٨] الذي صدر بالفرنسية وجاء على غرار **معجمية ابن سينا**[١٩] ، وهو كتاب كانت الآنسة جواشون قد وضعته بالفرنسية ، واعتقدت انها بذلك تضع معجماً للفلسفة الإسلامية التي استقر مصطلحها في ما كتبه ابن سينا حسب رأيها . وعلى الرغم مما تحققه هذه المعجمات من فائدة للمتخصص ، لا تحقق هدفاً هاماً نسعى إلى تحقيقه اليوم وهو توحيد المصطلح الفلسفي .

ولا يفوتني أن أذكر في مجال المعاجم الفلسفية ، الموسوعات الفلسفية في اللغة العربية فقد اقتصر الجهد العربي على ترجمة موسوعتين فلسفيتين هما **الموسوعة الفلسفية**[٢٠] و**الموسوعة الفلسفية المختصرة**[٢١] ، في حين كان الأولى أن يهتم المفكرون بموسوعة فلسفية عربية يعاد فيها النظر بين الحين والآخر للحفاظ على مواكبتها لتطورات الفكر في أنحاء العالم المختلفة .

مما سبق يتضح عمق مشكلة المصطلح الفلسفي في اللغة العربية وأبعادها الخطيرة على الفكر العربي المعاصر وكيفية تعامله مع المعرفة ، فطالما كان لكل معرفة لغة يمكن بواسطتها انتقالها وتواصلها فإن تغييب اللغة يعني تغييباً للمعرفة ، ولذلك تأثير كبير على معرفية اللغة ، ففي لغتنا لم نستطع حتى الآن أن نميز ـ من حيث المفهوم ـ اللفظ بين السبب أو العلة (Cause) وبين ما اطلق عليه السبب الكافي (Sufficient Reason) وأدى ذلك إلى الخلط بين الأول ، وهو مبدأ وأصل وجودي والثاني ، وهو مبدأ وأصل معرفي وبيان للدليل العقلي ، لكن عدم وجدان (إدراك) الشيء لا يستلزم عدم وجوده . فالفرق بينهما موجود وإن لم يدرك ، وكان من الأفضلّ أن يقال (أصل الجهة الكافية) مقابل المصطلح الأجنبي (Sufficient Reason) .

إن الهدف من تحديد وتوحيد المصطلح الفلسفي العربي هو تجديد القدرة على الابداع

---

(١٦) على سبيل المثال انظر المعنى المقابل للمصطلح (First Principles) في المعجمين وكذلك معنى (Axiom) وأمثال هذا الاختلاف كثيرة .

(١٧) عبد المنعم الحفني ، **معجم مصطلحات الصوفية** (بيروت : دار المسيرة ، ١٩٨٠) .

(١٨) فريد جبر ، **في معجم الغزالي** (بيروت : منشورات الجامعة اللبنانية ، ١٩٧٠) .

(١٩) *Lexique de language philosophique d'Ibn Sina* (Paris: Desclée de Brouwer et cie., 1938).

(٢٠) لجنة من العلماء السوفيتيين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٢١) اورمسون، محرّر، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة فؤاد كامل، جلال العشري وعبدالرشيد الصادق، مراجعة زكي نجيب محمود (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٣).

عند المفكرين العرب . وبقاء هـذه المشكلة دون حل لـه أثر كبير في ابقاء الفلسفة بعيدة عن اهتمام الناس ، وحصر الاهتمام بها في فئة معينة « الخاصة » منهم .

ويبدو ذلك واضحاً في عدم الاكتراث الذي يبديه المثقفون العرب تجاه الفلسفة ، وهو ما يشكل المصطلح الفلسفي أهم أسبابه . إن جعل الفلسفة في متناول الجميع لا يبدو أمراً ممكناً بل إنه أمل يداعب النفس، لكن توضيح امكانات الفلسفة في عقلنة الوجود وأنسنته فهو أمر لا يبدو بعيداً إذا حاولنا اشاعة الفكر الفلسفي وجعل مصطلحه بسيطاً ومفهوماً . أما إذا استمر الوضع على هذه الحال فسيؤدي حتماً إلى انحسار في الابداع الفكري في العالم العربي ، لأن اثراء الممارسة الفكرية بتأصيل اتجاه عقلي لتحقيق نقلة حضارية تنطلق بالعقل العربي من سيطرة الفكر الاسطوري إلى مرحلة البلوغ الفكري لا يمكن أن يتم في غياب الفلسفة ، أو في حالة الوجوم التي تبدو ملامحها واضحة في فقر ما يعرضه مثقفو هذا الوطن على ساحة الفكر العربي اليوم ، إن الفلسفة هي ساحة الفكر الرئيسية وبدونها تنعدم القدرة على بيان الأفكار والمفاهيم الأساسية ذات العلاقة بالقضايا التي يواجهها الانسان العربي اليوم ، والتي أرى أن المثقفين ملزمون بمعالجتها من خلال فهم عميق للتيارات الفكرية السائدة في هذا العصر ، لأن وجود الفكر المنظم الذي يتطور ويسعى دائماً لتبرير نفسه بأدلة عقلية مرتبط بالفلسفة ، التي يمثل تاريخها الحياة الروحية للانسان ، سواء تجلت في العقل النظري الخالص أو في الاعتقادات والمواجد القلبية ، ولا بد لكل ذلك من لغة فلسفية دقيقة يمكن التعبير بها عن القضايا الفلسفية الهامة ، الحرية ، العدالة ، الانسان وانسانيته . . . الخ .

إن قضية المصطلح الفلسفي لا يمكن حلها باعتناق فكرة « المصطلح العالمي » القائلة بعدم الافراط في التماس المصطلحات في العربية لنظائرها في اللغات الغربية ، وقبول طريقة السلف في التعريب بشيء من العلاج في الأصوات والأبنية العربية فيكون لنا بذلك مادة جديدة نضيفها إلى المواد الأخرى العربية التي تقابل المصطلح الأجنبي ونوفر قدراً من المصطلح العالمي[٢٢] .

لكن الاقتراض ـ وهو ما اطلق عليه المصطلح العالمي ـ له مساوىء وعليه تحفظات ، فمن مساوئه أن نقل الألفاظ الأجنبية إلى اللغة العربية إما أن يتم بإضافة حروف جديدة للابجدية العربية أو مخارج جديدة لبعض الحروف ، وكلاهما مرفوض لأنهما يؤديان إلى غموض لغوي ناتج عن غرابة الألفاظ كتابة وشكلاً ، وإلى تغييرات أساسية في صيغ الكلام وبنية الأعراب لا تقبلها اللغة العربية .

ومن التحفظات على الافتراض أنه لا يراعي بنية اللغة العربية الاشتقاقية ، وهي

---

(٢٢) انظر : ابراهيم السامرائي ، « تعريب الوسائل وتيسير تعليم العربية،» ورقة قدّمت إلى : **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٢)، ص ٤٣٦. انظر أيضاً: وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص ٩٩ ـ ٢٠٠ ، مادة ديناميكية.

خاصية استفادت منها اللغة العربية على ايجاد نوع من الصلة بين ألفاظها تجعلها أسهل على الادراك وأكثر بقاء وثباتاً في الذاكرة . فاللغات الأجنبية لا تستمد مصطلحاتها من أصول بعينها دائماً ، لذلك يبقى المصطلح الأجنبي متفرداً ، ويصبح أكثر تفرداً إذا نقل إلى اللغة العربية على صورته - إذ ليس هناك ما يربطه بمعناه ، وبناء على ذلك يؤدي الاقتراض إلى سوء في التواصل ، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المصطلح يحمل في طياته معاني تختلف بتعدد مجالات اطلاقه .

فالاقتراض إذن حل يائس ولكن ما هو البديل ؟

إني أرى أن البديل يكمن في احترام اللغة العربية وفي استكشاف مواطن قدرتها على تلبية الحاجة من المصطلحات الجديدة ، وأرى أن ذلك يتحقق إذا تم ما يلي :

على مستوى اللغة العربية

إن أشد ما نحن بحاجة إليه هو وضع منهج لايجاد وخلق مصطلحات جديدة في اللغة العربية ، وعلى واضعي هذا المنهج أن يأخذوا في الاعتبار النقاط التالية :

١ - احياء بنى اللغة العربية وايضاح الأبنية الأساسية للغة جديدة متطورة تواكب العصر .

٢ - استغلال الاشتقاق بصورة فنية ودقيقة وشاملة ، إذ لكل صيغة من صيغ الاشتقاق معان ودلالات مختلفة .

٣ - الاستفادة من المترادفات بعد رسم الحدود بينها لسد العجز في المفردات ، علماً بأن كنوز مفردات اللغة العربية غير مستكشفة وبالتالي مهجورة ، فإذا تم تخصيص مدلول جديد في اللغة المعاصرة للفظ المهجور فسيكون بالامكان الحصول على الفاظ جديدة تغنينا عن الاقتراض .

٤ - استغلال القدرة التعبيرية للغة العربية على أفضل وجه وذلك بالاستفادة من المجاز وصيغ البلاغة الأخرى .

إن وضع هذا المنهج يحتاج إلى خبرات متعددة في كل المجالات لتعدد العلوم وتشعبها وتطورها السريع علماً بأن مجامع اللغة العربية - رغم جهودها المضنية والمشكورة - لم تستطع أن تحقق أهدافها ولم تخدم الغاية التي قامت من أجلها . فهي تعمل داخل منظمات وامكانات محدودة وليست في متناول الجميع كما أنها سنت بعض القواعد المتعلقة بمقاييس اختيار الألفاظ الاصطلاحية ، لكن هذه القواعد وضعت لحالات خاصة لا تكون كلا متناسقاً ولا يتقيد بها الناس .

إيجاد مؤسسة عربية رسمية للترجمة - وأقول رسمية حتى لا يكون هدفها تحقيق الربح والفائدة - تقوم بترجمة كل ما يصدر عن دور النشر في جميع انحاء العالم إلى اللغة العربية ،

وإعادة النظر بين الحين والآخر فيما ترجم ليتفق مع مفاهيم الأجيال المتجددة ، بحيث يرتبط التعريب بالنتاج الفكري العالمي مهما تعددت منابعه وأصوله . ولن يكون العرب مبدعين لذلك فلقد سبقتهم إلى تنفيذ هذه التجربة الرائدة بلدان متعددة في العالم ـ كاليابان مثلاً ـ ثم إن العرب لا يفتقرون إلى المال ولا إلى الخبرات والكفاءات .

أما على مستوى المصطلح الفلسفي فيجب مراعاة ما يلي :

ـ الانطلاق من مبدأ قبول الكلمة الفصيحة الرائجة ، لأن المصطلح المشهور يؤدي معنى مرادفاً للمصطلح الأجنبي بشكل أفضل من أي مصطلح جديد ، حتى لو كان الجديد أدق لغوياً وتراثياً . فعلى سبيل المثال مصطلح « الفلسفة الوضعية » يؤدي معنى مرادفاً للمصطلح الأجنبي (Positivism) أفضل من مصطلح « الفلسفة الحصولية » مع أن هذا الأخير أدق لغوياً وتراثياً . لأن لفظ (Positive) الذي يشتق منه لفظ (Positivism) له معان مختلفة لكنه يفيد ثلاثة معان مشهورة فهو يعني أولاً : المثبت في مقابل النفي ويعني ثانياً : الوضعي فيقال بهذا المعنى قوانين وضعية مقابل القوانين الطبيعية وهو ثالثاً : يعني ما هو متحصل (بالفعل) مقابل اللامتحصل (بالقوة) وهو ما يقصده كونت ، فاللفظ من ناحية لغوية يعني الفلسفة الحصولية . ثم إن كونت يقول « إني اريد بهذا اللفظ (Positivism) معنى يقابل معاني الخيالي والموهوم والفرضي ، أي أعني به تلك الأفكار التي لها قاطعية العلم ولها ما بازاء في الخارج »[٢٣] . وهذا بالضبط ما أطلق عليه الاسلاف « العلم الحصولي » ففلسفة كونت اذن من ناحية تراثية فلسفة حصولية ، لكن مصطلح الوضعية يؤدي معنى مرادفاً أفضل لشيوعه ورواجه .

ـ تعريف المصطلحات الفلسفية الجديدة والقديمة تعريفاً موسوعياً ، يتضمن ايضاحات تتعلق بكيفية اشتقاق المصطلح أو وضعه ، وتطور معناه وتعدد استعمالاته ، ومجالات اطلاقه والتركيز على بنيته الفلسفية ، والفلاسفة الذين استعملوه والمعاني التي قصدها كل منهم ، وأخيراً المعنى الذي يفيده المصطلح في الفلسفة المعاصرة ، كل ذلك من أجل تحاشي أي خلاف أو ازدواجية في المصطلحات بين المهتمين بالفلسفة أو المشتغلين بها حول تسمية المفاهيم ، وهي آفة فكرية أصبحنا نعاني منها في كل جوانب الحياة الفكرية .

ـ وكنتيجة لذلك يتم توظيف بعض المصطلحات من حيث المحتوى ـ المادة المعرفية لتحمل معنى جديداً في الفكر الحديث من خلال قراءة جديدة ودون اخراج المصطلح من تاريخيته أو تغييب لدلالاته المتعددة تماماً كما فعلت اللغات الغربية بمصطلح (Idea) .

ليتطور لاحقاً إلى مفهوم التكنولوجية Technologism . واصبحت علاقة الانسان العربي بالتقدم العلمي والتكنولوجي هي علاقته بالانظمة التكنولوجية الجاهزة والمستوردة من حيث حيازته لها واستعماله لانماطها الاكثر حداثة واصبح يعاملها وكأنها الوسيلة السحرية لتحقيق

---

(٢٣) Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 31.

الازدهـار والتقدم المنشـود[٢٤] . وهنا تقفـز العقلية الخـرافية مـرة ثانيـة لتضفي مضامـين غير عقلانية على موضوعة التكنولوجيا والتفوق التكنولوجي ولتزيد من اندفاع المجتمعـات العربيـة نحو مزيد من الحيازات التكنولوجية التي تقوم بدورها بالقضاء على كثير من الخبرات والمهارات المحلية المتواضعة ، القابلة للتطوير إذا اتيحت لها الفرصـة الملائمـة . وبذا تـزداد عملية فـك الارتبـاط اكـثر فـأكـثر ، لتمعن في تعقيـد المـوقف العقـلي للمجتمـع العـربي من العلم ومن التكنولوجيا ومن تحديات الحياة .

---

(٢٤) ابراهيم بدران ، حول مشكلات العلوم والتكنولوجيا في الوطن العـربي (عمان : نقـابة المهـندسين الاردنيين ، ١٩٧٨).

الملاحق

ملحق رقم (١)
برنامج المؤتمر

اللجنة التنظيمية للمؤتمر

د. أحمد ماضي	رئيس اللجنة
د. سحبان خليفات	مقرر اللجنة
د. عادل ضاهر	عضو
د. سلمان البدور	عضو
د. أديب نايف	عضو

المشاركون في المؤتمر

د. ابراهيم بدران	وزارة الصناعة والتجارة ـ الأردن
د. أحمد صبحي	رئيس قسم الفلسفة ـ جامعة الاسكندرية
د. احمد ماضي	رئيس قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية
د. أديب نايف	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية
د. أنور عبدالملك	معهد البحوث القومي ـ باريس ومنسق في جامعة الأمم المتحدة
د. الحبيب الجنحاني	جامعة تونس
د. حسن حنفي	شعبة الفلسفة ـ كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد بن عبدالله ـ فاس
د. خالد الكركي	مساعد عميد كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية
د. رجا البهلول	دائرة العلوم الانسانية ـ جامعة اليرموك ـ الأردن

د. سالم يفوت	شعبة الفلسفة ـ كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ جامعة محمد الخامس
د. سلمان البدور	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية
د. سحبان خليفات	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية
د. سعيد بنسعيد	رئيس شعبة الفلسفة ـ كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ جامعة محمد الخامس
د. صالح حمارنه	قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ الجامعة الاردنية
د. عادل ضاهر	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية
أ. عبدالسلام بنعبد العالي	شعبة الفلسفة ـ كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ جامعة محمد الخامس
فتحية عودة	وزارة شؤون الأرض المحتلة ـ الأردن
د. فؤاد زكريا	رئيس قسم الفلسفة ـ جامعة الكويت
د. فهمي جدعان	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية
أ. كمال عبداللطيف	شعبة الفلسفة ـ كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ جامعة محمد الخامس
د. ماجد فخري	رئيس قسم الفلسفة ـ الجامعة الاميركية ـ بيروت
د. محيي الدين توق	عميد شؤون الطلبة ـ الجامعة الأردنية
د. مراد وهبه	رئيس قسم الفلسفة ـ كلية التربية ـ جامعة عين شمس
د. محمد زايد	رئيس تحرير الموسوعة الفلسفية العربية ـ لبنان
د. محمد وقيدي	شعبة الفلسفة ـ كلية التربية والعلوم الانسانية ـ جامعة محمد الخامس
د . محمود أمين العالم	قسم الفلسفة ـ كلية التربية ـ عدن
د. معن زياده	رئيس قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية
مني شقير	كلية مجتمع ـ الأردن
د. ناصر الدين الأسد	رئيس مؤسسة آل البيت (المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية)
د. ناصيف نصار	الجامعة اللبنانية .

جلسات المؤتمر

الاثنين ٥/ ١٢/ ١٩٨٣م

الفترة الصباحية

١٠ ـ ١١ الافتتاح

١١ ـ ١١,٣٠	استراحة
١١,٣٠ ـ ١٢,٣٠	**مشكلة المصطلح الفلسفي** د. سلمان البدور ـ الجامعة الأردنية (رئيس الجلسة د. مراد وهبه)
١٢,٣٠ ـ ١,٣٠	**حول العقلية العربية** د. ابراهيم بدران ـ الأردن (رئيس الجلسة : د. فؤاد زكريا)

الفترة المسائية

٤ ـ ٥	**من الوضعية الى الابداع الفكري** د. أنور عبدالملك ـ معهد البحوث القومي ـ باريس (رئيس الجلسة : د. أحمد ماضي)
٥ ـ ٦	**الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر** الدكتور فؤاد زكريا ـ جامعة الكويت (رئيس الجلسة : د. حسن حنفي)
٦ ـ ٦,٣٠	استراحة
٦,٣٠ ـ ٧,٣٠	**ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف في منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية في مصر** د. محمود أمين العالم ـ كلية التربية ـ عدن (رئيس الجلسة : د. أديب نايف)

الثلاثاء ٦ / ١٢ / ١٩٨٣

الفترة الصباحية

٩ ـ ١٠	**موقفنا الحضاري** د. حسن حنفي ـ جامعة محمد بن عبدالله ـ فاس (رئيس الجلسة : د. سحبان خليفات)
١٠ ـ ١١	**التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث** د. سعيد بنسعيد ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط (رئيس الجلسة : د. حسن حنفي)
١١ ـ ١١,٣٠	استراحة
١١,٣٠ ـ ١٢,٣٠	**دراساتنا الاكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة** د. أديب نايف ـ الجامعة الأردنية

(رئيس الجلسة: د. معن زياده)

١٢,٣٠ ـ ١,٣٠	**طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر** الاستاذ كمال عبداللطيف ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط (رئيس الجلسة: د. محمود أمين العالم)

الفترة المسائية

٤ ـ ٥	**العقلانية في الفكر العربي المعاصر** د. مراد وهبه ـ جامعة عين شمس (رئيس الجلسة: د. عادل ضاهر)
٥ ـ ٦	**دور الفلسفة في المجتمع العربي المعاصر** د. عادل ضاهر ـ الجامعة الأردنية (رئيس الجلسة : د. سعيد بنسعيد)
٦ ـ ٦,٣٠	استراحة
٦,٣٠ ـ ٧,٣٠	**الفلسفة كمنحى انساني** د. ماجد فخري ـ الجامعة الاميركية ـ بيروت (رئيس الجلسة: د. أحمد صبحي)

الأربعاء ٧ / ١٢ / ١٩٨٣

الفترة الصباحية

٩ ـ ١٠	**الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي المعاصر في الوطن العربي** د. أحمد ماضي ـ الجامعة الاردنية (رئيس الجلسة: د. انور عبدالملك)
١٠ ـ ١١	**الفكر الفلسفي المعاصر في المغرب** أ. عبدالسلام بنعبدالعالي ـ جامعة محمد الخامس (رئيس الجلسة: د. محمد وقيدي)
١١ ـ ١١,٣٠	استراحة
١١ ـ ١٢,٣٠	**اتجاهات الفلسفة الاسلامية في الوطن العربي ١٩٦٠ ـ ١٩٨٠** د. أحمد صبحي ـ جامعة الاسكندرية (رئيس الجلسة : د. سلمان البدور)

١٢,٣٠ ـ ١,٣٠	**الهاجس الثالثي في فلسفة الحبابي** د. سالم يفوت ـ جامعة محمد الخامس (رئيس الجلسة : د. عبدالسلام بنعبدالعالي)

الفترة المسائية

٤ ـ ٥	**يوسف كرم: ميتافيزيقا أرسطية معاصرة** د. محمد وقيدي ـ جامعة محمد الخامس (رئيس الجلسة د. فهمي جدعان)
٥ ـ ٧	جلسة ختامية

ملحق رقم (٢)

الدعوة الى تأسيس جمعية فلسفية عربية وتأكيد الاهتمام بتدريس الفكر العربي المعاصر

اختتم المؤتمر الفلسفي العربي الأول أعماله في كلية الهندسة والتكنولوجيا في الجامعة بعد أن ناقش على مدى ثلاثة أيام أوراق عمل قدمت من الأساتذة المشاركين فيه .

وكان الدكتور عبد السلام المجالي رئيس الجامعة قد افتتح المؤتمر يوم الاثنين الموافق ٥ / ١٢ / ١٩٨٣ بكلمة أكد فيها على أهمية المؤتمر وأشار إلى حرص الجامعة الدائم على المشاركة في اللقاءات الفكرية والعلمية العربية وتوفير فرص هذه اللقاءات في رحابها انطلاقاً من رغبتها في توجيه الجهود نحو بحث ما ينبغي بحثه بالطريقة البعيدة عن التقليد في الفكر والشكلية في البحث وبالالتصاق الدائم بالموضوعية والمنهجية الكفيلتين بانبثاق فكر عربي أصيل قادر على مواجهة المشكلات وقيادة الأمة نحو التقدم .

وأوضح الدكتور المجالي دور الفلسفة في حياة الأمة وبناء قدراتها الفكرية والثقافية والابداعية وشعورها باحترام ذاتها محلياً وعالمياً .

وبيّن أن أساس الممارسة الفلسفية هو القناعة المطلقة بالمكانة الممتازة التي يحتلها العقل وأن شيوع الأمية الحرفية والثقافية بين المتعلمين وسيطرة كثير من الاعتقادات اللاعقلانية والخرافية قد حد من مكانة العقل في حياة الأمة .

والقى د . عبد السلام المجالي رئيس الجامعة الكلمة التالية :

أيها الأخوة ،

يسعدني أن ارحب بكم ، باسم كل الزملاء في هذه المؤسسة العلمية وباسمي وانه لشرف كبير لجامعتنا أن تلتقي في رحابها عقول النخبة من مفكري الأمة ؛ لتمارس البحث النزيه والمناقشة الحرة .

لا شك أن عقد مؤتمر فلسفي ، حقيقي ، في الوطن العربي ، حدث يفوق في الأهمية عقد مؤتمرات اخرى . ولم تستحق المؤتمرات الفلسفية هذه المكانة بسبب الاحترام الاسطوري أو التبجيل المبالغ فيه ، بل للجهد العقلي الشاق ، والتحليل الصادق اللذين يبذلها الفلاسفة سعياً وراء الصورة الحقيقية للقوى الفاعلة في هذا الإنسان ، سلباً وإيجاباً ، ليكون هذا الفهم في الأساس من افكارهم المتصلة بتحقيق التقدم في ظل القيم الكبرى للإنسانية قيم الحق والخير والجمال .

إن نجاح مؤتمركم هذا مرهون بكونه تجسيداً لتلك الرسالة الخالدة للفلسفة ، ألا وهي معرفة الذات وصولاً إلى التقدم . وان الدافع الكامن وراء حرص الجامعة الأردنية الدائم على المشاركة في اللقاءات الفكرية ، والعلمية العربية ، وتوفير فرص اللقاء فيها ، هو الرغبة والأمل في أن تتوجه جهودنا جميعاً نحو بحث ما ينبغي بحثه ، بالطريقة التي ينبغي أن يبحث بها بعيداً عن التقليدية في الفكر ، والشكلية في البحث وبالالتصاق الدائم بالموضوعية والمنهجية الكفيلتين بانبثاق فكر عربي اصيل قادر على مواجهة المشكلات وقيادة الأمة نحو افاق التقدم ، بتخليصه العقل من الذاتية في الفهم ، والتعسف في الحكم ، فيكف عن التحليق شبه الدائم في عالم الوهم .

لقد اختير « ابن رشد » ليكون رمزاً لكم ، ولتكون عقلانيته شعاراً لفعاليتكم . ولست اشك في أن لنا جميعاً ، في اسلافنا من الفلاسفة ، اسوة حسنة . فلقد كان الكندي الشعلة التي اضاءت عصر التنوير في ثقافتنا وسط الصراع الايديولوجي الرهيب وكان الفارابي والمعري وابن رشد صوت العقل ونداء الضمير يدويان في مجتمع اوشك على السقوط والانهيار ، ومواجهة عواقب الانحراف والتخلف . كلكم يعلم أن قول كلمة الحق في مواجهة الاهواء ـ اهواء الفرد واهواء المجتمع ـ ليس بالأمر الهين ، انه يتطلب الحكمة والشجاعة والشعور بالمسؤولية مثلما يتطلب احياناً الاستعداد للتضحية بالذات من أجل تحقيق المثل الأعلى . لهذا كانت كلمة الحق في الإسلام من اعظم صور الجهاد واشرفها . ففيها يلتقي القلب واللسان واليد في محاربة الشر والخطأ .

إن بحثكم لمكانة العقل في حياة امتكم لا بد من أن يمر بتشخيص بعض الآثار السلبية التي رسختها قرون الجهل والتخلف وخضوع الارادة للغير خضوعاً سلبنا الشعور بأهمية التفكير الحر والقدرة على ممارسة الأصالة . ويقيني ان بحثكم ونقاشكم سيلمس اثر حالة الانبهار بالثقافة الغربية في تعطيل ملكات التحليل المستقل والابداع لدينا ، واثر الاحباطات التي توالت على الأمة في ذلك التجاهل غير المبرر لدور الفلسفة الاصيلة في حياتنا . ولا بد انكم ستبحثون الدور الذي لعبه الصراع الايديولوجي العالمي في نشر هذه الفلسفة أو تلك بيننا ، بحيث تحل هذه الايديولوجيا أو تلك محل اية ايديولوجيا محلية يمكن أن يخلقها التفكير الأصيل المبدع في مشاكل الأمة واهدافها ومثلها .

ان فلسفة الأمة هي اساس شعورها بالاحترام ازاء ذاتها . ولا شك أن حجم هذا

الشعور اللازم للتقدم وعمقه يتحددان بحجم ودرجة الفاعلية التي تمارسها هذه الفلسفة ، محلياً وعالمياً . هل نستطيع الحديث عن فلسفة عربية معاصرة تكون اساس شعورنا بالاحترام ازاء ذاتنا كأمة ؟ هل لهذه الفلسفة ـ إن وجدت ـ فاعلية داخل مجتمعاتنا وصدى في المجتمعات الاجنبية وحضور في المؤتمرات العالمية ؟ أليست الاجابة بالنفي دليلاً على انتفاء الابداع في تفكيرنا الفلسفي المعاصر ؟

لعل تحليل التجربة الفلسفية في الثقافة العربية ـ الإسلامية يكشف عن بعض الشروط الضرورية لحياة الفلسفة وازدهارها وممارستها لوظيفتها في المجتمع . لقد تمثل الفكر الفلسفي في الإسلام في ذلك التراكم البطيء والمستمر للحقيقة من خلال الجهد العقلي والعلمي المبذولين في اضاءة الواقع ، وعبر الفحص النقدي لجهود كل الفلاسفة . هذا الفحص الذي اشتهر باسم التعليق . فهل يمكننا أن نقول ان كتاباتنا الفلسفية جزء من حركة فلسفية عربية تبنى عبر تعمق الواقع ، ومن خلال الحوار والنقد ؟ وإذا كان جوابنا بالنفي فهل ترجع العلة إلى انفصال كتاباتنا وابحاثنا الفلسفية من واقع الأمة ؟ وهل يرجع غياب النقد والحوار الفلسفي إلى التوجه البعيد عن الأصالة لكتاباتنا ؟ أليس هذا الافتقار إلى الأصالة هو السر في عزوف معظمنا عن المشاركة في المؤتمرات الدولية والتي ما زال بعضنا ينظر إليها كضرب من الترف ، لا كمناسبة للحوار والتعلم ومعرفة حدود العلم المعاصر ؟ . . كيف يمكننا أن نفرز فكراً عربياً اصيلاً ، ما لم نكن جزءاً من الفلسفة المعاصرة ؟ اننا بغير هذا الحضور الزمني سنحارب معارك اليوم بمفاهيم وفلسفات الأمس . إن الفلسفة في الإسلام قد ازدهرت حين شارك الفلاسفة في التراث الفلسفي اليوناني الغابر والتراث الفلسفي المعاصر لهم . . . . وكان الحج العلمي بمثابة « بعثات علمية » أو حلقات بحث ومؤتمرات دولية . . وبعد هذا استطاعوا أن يقودوا فلسفة عمرهم .

إنني اميل احياناً إلى افتراض أن تكويننا العقلي الحالي هو احد العوامل المسؤولة عن المأساة ، فالعلم ينمو بالتخصص ، لكن الفلسفة تحتاج في تعميق رؤيتها إلى المعرفة الشمولية . وهي معرفة حققها فلاسفتنا حين مارسوا الطب والفيزياء والكيمياء وغيرها . وأنا اتساءل : إلى أي حد يعيش فلاسفتنا اليوم في تماس دائم مع حركة العلم ، مادة ومنهجاً ؟ اليس غياب هذا الأمر من اسباب انتفاء الابداع الفلسفي عندنا ؟

إن أساس الممارسة الفلسفية القناعة المطلقة بالمكانة الممتازة التي للعقل . وإن شيوع الأمية الحرفية والأمية الثقافية بين المتعلمين ، وسيطرة كثير من الاعتقادات اللاعقلانية والخرافية ، قد حد من مكانة العقل في حياتنا . وإذا علمنا أن في القرآن ـ أساس الحياة في المجتمعات الإسلامية ـ سبعماية وخمسين نصاً تحض على التفكير في مقابل مائتين وخمسين نصاً تشريعياً ، وأن التفكير فريضة على كل مسلم ومسلمة . . . إذا عرفنا هذا ادركنا اننا نعيش حالة اغتراب لا عن العصر فقط بل وعن ثقافتنا ذاتها .

لقد حدد الإسلام مكانة المفكرين والعلماء من خلال الآية القائلة : ﴿قل هل يستوي

الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾؟ وكانت هذه المكانة مبنية على اعلاء لا حدود له لمكانة العقل ، وبتأثيره حصل الفلاسفة على رعاية عظيمة وفرت لهم الاحساس بالأمن . فالفيلسوف كالعالم لا يستطيع أن يعطي افضل ما عنده ما لم يتيقن انه حاصل بالفعل على الأمن والاحترام ومحمي من كل اشكال التميز والتهديد العقائدي والسياسي ايضاً .

إن الاحساس بالأمن أمر لا توفره الدولة فقط بل هو موقف اجتماعي عام ناجم عن انتشار روح التفلسف ، تلك الروح التي غذاها الإسلام بشجبه الكامل والدائم لكل من التقليد والانعزالية ، وببنائه لاتجاه ديني ناضج ومتسامح ، لا ازاء أفكار المسلم نفسه فقط بل وازاء اعتقادات افراد المجتمعات غير الإسلامية . إن الأساس في هذا الموقف الديني المتسامح هو الادراك العميق لمعنى حرية البحث باعتبارها انبل صفات الانسان .

دعونا نلاحظ أنه حين انتفت اسباب التسامح ، رسمياً واجتماعياً ، فقدت الفلسفة الإسلامية حيويتها ، وتحولت إلى ترجمات وتلخيصات وشروح وتحليلات لأعمال الفلاسفة الذين مضوا ، كإنما الفيلسوف بهذا إنما يتنصل من إعلان اعتقاده جهاراً . فهل نطمع اليوم باحياء مكانة العقل ورجاله ، وتوفير الأمن لهم ، وانتشار التسامح ازاء جهودهم المحتاجة إلى الحرية ؟

لا أنكر أن للسياسة العلمية المطبقة اليوم في المجتمعات العربية أثراً في غياب الفلسفة ودورها . كما أن للسياسة اثرها في عدم تجرد الفكر الفلسفي في مجتمعاتنا، ولا ننسى تأثير ذلك الوهم الشائع والقائل بعدم ضرورة الفلسفة في عصر التكنولوجيا على الحياة الانسانية قد جعلت حاجة الانسان اليوم إلى الفلسفة اكبر منها في أي عصر مضى .

وربما يكون وجود شكل من التجمع الفلسفي العربي الدائم طريقاً إلى خلق الحوار الفلسفي ، والحركة النقدية الكاشفة عن الحقائق والمتعمقة لها ، ففي هذا التجمع تبرز مكانة العقل ويشتد السعي نحو الأصالة عوضاً عن الجري وراء المحاكاة ، ويتحقق الاحساس بالأمن والرعاية من خلال الجماعة ، ويقوى التطلع إلى مشروع فلسفي عربي عالمي .

وأخيراً : فإن اعتزازي بكل واحد منكم لا يعدله غير الأمل الكبير بأن يسفر مؤتمركم هذا - في ابحاثه ومناقشاته وقراراته وتوصياته - عن تعميق الرؤية العربية لمجريات الواقع ، والطرح الجدي لمثل حضارية تهدي السائرين على درب التقدم . . . والله يوفقكم .

ثم القى الدكتور محمود السمرة نائب رئيس الجامعة لشؤون البحث العلمي عميد كلية الآداب الكلمة التالية :

إن عقد مؤتمر للفلسفة في الجامعة الأردنية ، معناه أن الجامعة وفية لرسالتها التي تهدف إلى بناء فكر الإنسان وقيمه بناء يمكنه من تحقيق رسالته الخيرة على الأرض . وهذا ما تقوم به الفلسفة ، وقد كانت هذه هي رسالة الجامعة منذ أن رأت النور أول جامعة على سطح هذا الكوكب .

وأضيف . . . ولقد كان عقد مؤتمر للفلسفة في الجامعة الأردنية يؤكد أيضاً أن رسالة الجامعة التي اسهمت بدور بارز في بناء الحضارة الانسانية ، والتي كانت سبب وجودها في القديم ، ما زالت متصلة رغم أنها تراجعت في أيامنا هذه بسبب طغيان المادة وترف العيش ، على مغامرات الفكر ، وتطلعات الروح .

وفي يقيني ان دوائر الفلسفة في الجامعة العربية مدعوة إلى أن تكون معاصرة ، وذلك بأن تجعل المشكلات المعاصرة على رأس اهتماماتها . وقد شهدت الستينات من هذا القرن بروز هذا الاتجاه الذي جعل همه مناقشة المشكلات التي تشغل بال انسان عصرنا . وأصبحنا اليوم نجد الفلاسفة يعنون عناية خاصة بمناقشة هذه المشكلات ، التي لم يكن الفلاسفة قبل هذا يرون فيها ميداناً من ميادين الفلسفة ، لأن أي موقف منها هو موقف شخصي بحت ، يختلف من إنسان لآخر ، كما يختلف الناس في اذواقهم .

ومنذ الستينات من هذا القرن ، بدأت تظهر كتب وبحوث ومقالات ترى في مواقفنا من المشكلات المعاصرة شيئاً أكبر بكثير من مجرد كونها تعبيراً عن مزاج فردي ، معتمدين مبدأ كان قد جاء به الفيلسوف (كانط) وهو : أن الحكم الخلقي يجب أن يكون عاماً ، أي يصلح تطبيقه على كل فرد وهي قاعدة خلقية ذات اهمية بالغة ، إذ أنها تنفي أن تكون مواقفنا من المشكلات المعاصرة مجرد تعبير عن مزاج فردي ، أو مصلحة خاصة ، وهي ايضاً تحدد مواقف الناس في كل مكان من القضايا المعاصرة ، التي تكمن وراء التوترات المحلية والدولية ، مثل : احتلال أراضي الغير بالقوة ، والتمييز العنصري ، وحرية التعبير ، والمساواة أمام القانون . . . الخ .

ومع أن مثل هذه الموضوعات قد نوقشت من قبل ، إلا أنه ما زال هناك الكثير الذي يمكن أن يقال فيها . والمهم هو اشاعة الوعي بها بين الناس لتكوين موقف واع مستنير من هذه القضايا .

ونحن نجد اليوم أن دوائر الفلسفة في جامعات مشهورة تدرس هذه الموضوعات . وقد اضطرت لهذا تحت ضغط طلبتها الذين يبدو أنهم يتحسسون مشكلات عصرهم اكثر من غيرهم ، ويريدون أن تكون دراساتهم للفلسفة معاصرة ، وتاريخية ، في آن واحد .

وقد بعث هذا الاتجاه في دراسة الفلسفة ، بعد أن كان قد استقر في الأذهان انها من موضوعات الماضي . وبدأ الفلاسفة الشبان ينشرون الكتب ، والبحوث ، والمقالات ، وتجد هذه طريقها إلى أشهر الدوريات الفلسفية العريقة في العالم وقد بلغ ضغط المشكلات المعاصرة حداً جعل من الضروري اصدار دورية فلسفية متخصصة فيها ، فكان أن صدرت هذه الدورة عام ١٩٧١ .

وكان الدكتور أحمد ماضي رئيس قسم الفلسفة في الجامعة قد ألقى كلمة قال فيها :

أود في بادىء الأمر أن توجه باسم اللجنة التنظيمية للمؤتمر بالشكر الجزيل لرئاسة جامعتنا الفتية وعمادة كلية الآداب ومديرية العلاقات الثقافية والعامة على الجهود المخلصة التي بذلتها في سبيل انعقاد المؤتمر الفلسفي العربي . وأود أيضاً أن أتقدم بوافر الشكر وعظيم الامتنان لمؤسسة عالية ـ الخطوط الجوية الملكية الأردنية وبصفة خاصة لعطوفة المدير العام السيد علي غندور على اسدائه العون السخي جداً للمشاركين في مؤتمرنا . كما أشكر عطوفة مدير عام وزارة السياحة السيد ميشيل حمارنة على ما قدمه للمؤتمرين ، وبعد .

فإنه ليسعد اللجنة التنظيمية للمؤتمر أن ترحب أحر ترحيب بالمشاركين في المؤتمر وتتمنى لهم اقامة طيبة في بلدهم الثاني الأردن راجية أن تسهم مشاركتهم في المؤتمر بأن تكلل اعماله بالنجاح . وما يستحق التنويه أن المؤتمر الفلسفي العربي هو أول مؤتمر يعقد للبحث في الواقع الفلسفي في الوطن العربي المعاصر . فمن المقرر أن تلقى ابحاث عديدة يعالج اصحابها فيها تدريس الفلسفة وصلة الفكر العربي المعاصر بالتيارات الفلسفية العالمية ودور الفلسفة في المجتمع العربي المعاصر وشخصيات فلسفية عربية معاصرة وتتمنى اللجنة التنظيمية للمؤتمر أن يصبح تقليداً انعقاد مؤتمرات فلسفية عربية يكرس المشاركون فيها جهودهم لدراسة وتقويم أوجه النشاط الفلسفي المختلفة . ومن المفيد أن يتفرغ كل مؤتمر لاحق لمعالجة مسألة محدودة . وما أكثر المسائل التي ينبغي أن يتناولها المشتغلون بالفلسفة من العرب بالتحليل والتقويم . . . بعض هذه المسائل : دور الفلسفة في التربية والتعليم ،الفلسفة والحياة السياسية والاجتماعية والثقافية ، الفلسفة والتفكير العلمي ، الفلسفة والدين ، الفلسفة والقانون .

واعتقد أن معالجة هذه المسائل وغيرها ينزل الكثيرين من المشتغلين بالفلسفة من العرب من ابراجهم العاجية وعوالمهم التجريدية إلى دنيا الواقع المعاش . ان المشتغلين بالفلسفة مدعوون إلى أن يلتزموا في معالجاتهم الفلسفية بالانتماء إلى واقعهم دونما تقوقع . عندئذ يمكن أن تتعزز وتتعمق هويتهم العربية ويمكن أن يسهموا باصالة ومعاصرة في الفكر الفلسفي . وليس بخاف أن المشتغلين بالفلسفة من العرب يحتاجون إلى ما يوطد أواصر الصلة بينهم ، بحيث يجتمعون بصورة منتظمة ويخططون إلى ما ينبغي أن يدرس ويقوّم . وتعتقد اللجنة التنظيمية للمؤتمر أن من الضروري التفكير بصورة جدية في تأسيس (جمعية فلسفية عربية) تعمل على توحيد جهود المشتغلين بالفلسفة وعقد المؤتمرات والندوات المتخصصة لمعالجة قضايا فلسفية عربية واسلامية وإصدار مجلة دورية تعنى بنشر الفكر الفلسفي ودراسة وتقويم الواقع الفلسفي في الوطن العربي المعاصر . وتأمل اللجنة التنظيمية أن يتداول المشاركون في المؤتمر في موضوع (الجمعية الفلسفية العربية) ، بحيث يؤدي ذلك إلى الشروع في خطوات عملية تمهد الطريق إلى قيامها .

هذا وقد اختتم المؤتمر اعماله مساء يوم الأربعاء ١٩٨٣/١٢/٧ ودعا في ختام اعماله إلى تأسيس جمعية فلسفية على مستوى الوطن العربي تعمل على توحيد جهود المشتغلين بالفلسفة بتدريس الفكر العربي المعاصرة في الجامعات .

وقال البيان أن المؤتمر ناقش خمسة عشر بحثاً على مدى الأيام الثلاثة في جلسات صباحية ومسائية وكانت أهم الموضوعات التي طرحتها هذه الأبحاث :

١ ـ رصيد التيارات الفلسفية العربية المعاصرة في معالجتها للفلسفة الإسلامية والمذاهب كالوضعية المنطقية وللحركة الفلسفية في بلدان معينة كالمغرب ، كما عولجت الاتجاهات الفكرية لدى بعض الشخصيات الفلسفية العربية المعاصرة .

٢ ـ تدارس الوضع العام لتعليم الفلسفة على مختلف المستويات حيث نوقشت مشكلة المصطلح الفلسفي من حيث هو اداة تعليمية رئيسية ، بالإضافة إلى بحث وضع الفلسفة على مستوى التعليم العام وعلى مستوى الدراسات الجامعية والاكاديمية .

٣ ـ تحديد المواقف الفلسفية المختلفة ازاء التراث وازاء المذاهب الفلسفية الغربية .

٤ ـ البحث في الدور الذي تؤديه الفلسفة في حياة المجتمع العربي المعاصر ، وما ينبغي أن يكون عليه هذا الدور كما نوقش موضوع العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين الفلسفة والدين في هذه المرحلة وقد تمخضت المناقشات التي دارت اثناء انعقاد المؤتمر عن ضرورة العمل على تأسيس جمعية فلسفية على مستوى الوطن العربي تكون ابرز مهامها :

ـ توحيد جهود المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي .

ـ تمثيلهم في المؤتمرات والمؤسسات والجمعيات الدولية .

ـ الدعوة إلى انشاء اقسام للفلسفة في الجامعات العربية التي لا توجد بها مثل هذه الاقسام .

ـ الاهتمام بتدريس الفكر العربي المعاصر في الجامعات العربية .

ـ الدعوة إلى تدريس الفلسفات الشرقية وفلسفات العالم الثالث ذات الثقافات التي تربطنا بها وشائج التاريخ وهموم العصر .

ـ التوسع في تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية ، لا في شعبة (فرع) الآداب فقط بل في شعب (فروع) العلوم أيضاً وادراج الفلسفة ضمن المقررات التعليمية في البلدان التي لم تدرج فيها احد .

ـ انشاء مجلة متخصصة لنشر الانتاج الفلسفي على مستوى الوطن العربي .

ـ عقد المؤتمرات والندوات الفلسفية بصفة دورية .

ـ اعداد ونشر سلسلة من الكتب بابرز الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين .

هذا وقد احيط المشاركون في المؤتمر علماً باستعداد جامعة الكويت لاستضافة اجتماع تمهيدي يحضره عدد من المشتغلين بالفلسفة في بلدان عربية مختلفة للنظر في تأسيس الجمعية

الفلسفية ، وكيفية تنفيذ التوصيات السابقة بصورة عملية ، واقتراح اية توصيات اخرى تسهم في تحقيق هذا الهدف الجليل .

وقد اجمع المشاركون في المؤتمر على أن تقوم اللجنة التي تولت تنظيم هذا المؤتمر بالاتصالات اللازمة لعقد هذا الاجتماع التمهيدي ، واختيار المشاركين فيه بالتشاور مع الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا رئيس قسم الفلسفة بجامعة الكويت .

وفي ختام المؤتمر ابدى المشاركون تقديرهم وشكرهم العميق للجهود الدائبة التي بذلتها الجامعة الاردنية وخاصة قسم الفلسفة من اجل انجاز اعمال هذا المؤتمر ، وقد أكدوا أن عقد المؤتمر الفلسفي العربي الأول هو بادرة تستحق كل ثناء واعربوا عن املهم أن يصبح هذا العمل العلمي والفكري الجليل سابقة لجهود لاحقة تثري الفكر العربي وتنير الطريق أمام الأمة العربية في مواجهتها لكافة التحديات المصيرية .

وقد ألقى الدكتور محمود السمرة نائب رئيس الجامعة لشؤون البحث العلمي والدراسات العليا ، كلمة ختامية شكر فيها الاساتذة المشاركين في المؤتمر كما رحب فيها بالمحاضرين الضيوف وقال انكم في وطنكم وفي جامعتكم .

ثم وزع الدكتور السمرة على الاساتذة الضيوف هدايا رمزية تعبيراً عن تقدير الجامعة لمشاركتهم في المؤتمر ومساهماتهم العلمية القيمة فيه .

ملحق رقم (٣)

البيان الختامي للمؤتمر الفلسفي العربي الاول

عقد المؤتمر الفلسفي العربي الأول برعاية رئيس الجامعة الأردنية وفي مقرها خلال الفترة من الخامس حتى الثامن من كانون اول/ديسمبر ١٩٨٣ وحضر المؤتمر أربعة وعشرون مشاركاً . وقد كان المشاركون من الأردن ينتمون إلى قسم الفلسفة في الجامعة الاردنية وإلى مؤسسات أخرى ، والباقون ينتمون إلى أقسام الفلسفة في جامعات لبنانية ومصرية وكويتية ومغربية ويمنية شمالية ويمنية جنوبية . كما شارك في المؤتمر بعض المهتمين بالفلسفة من العرب المقيمين في الخارج .

وقد تفضل الأستاذ د. عبد السلام المجالي رئيس الجامعة الاردنية بافتتاح المؤتمر ، كما شارك في افتتاحه الأستاذ الدكتور عميد كلية الآداب (نائب الرئيس لشؤون البحث العلمي والدراسات العليا) وغيره من المسؤولين في الجامعة الأردنية .

وقد ناقش المؤتمر خمسة عشر بحثاً على مدى الأيام الثلاثة في جلسات صباحية ومسائية . وكانت أهم الموضوعات التي طرحتها هذه الابحاث :

١ ـ رصد التيارات الفلسفية العربية المعاصرة في معالجتها للفلسفة الإسلامية وللمذاهب كالوضعية المنطقية وللحركة الفلسفية في بلدان معينة كالمغرب ، كما عولجت الاتجاهات الفكرية لدى بعض الشخصيات الفلسفية العربية المعاصرة .

٢ ـ تدارس الوضع العام لتعليم الفلسفة على مختلف المستويات ، حيث نوقشت مشكلة المصطلح الفلسفي من حيث هو أداة تعليمية رئيسية ، بالإضافة الى بحث وضع الفلسفة على مستوى التعليم العام وعلى مستوى الدراسات الجامعية والاكاديمية .

٣ ـ تحديد المواقف الفلسفية المختلفة ازاء التراث وازاء المذاهب الفلسفية الغربية .

٤ ـ البحث في الدور الذي تؤديه الفلسفة في حياة المجتمع العربي المعاصر، وما ينبغي أن يكون عليه هذا الدور. وفي هذا الصدد نوقش موضوع العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين الفلسفة والدين في هذه المرحلة من تاريخنا المعاصر.

وقد تمخضت المناقشات التي دارت في أثناء انعقاد المؤتمر عن ضرورة العمل على تأسيس جمعية فلسفية على مستوى الوطن العربي تكون أبرز مهامها:

ـ توحيد جهود المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي.

ـ تمثيلهم في المؤتمرات والمؤسسات والجمعيات الدولية.

ـ الدعوة إلى انشاء أقسام للفلسفة في الجامعات العربية التي لا توجد فيها مثل هذه الأقسام.

ـ الاهتمام بتدريس الفكر العربي المعاصر في الجامعات العربية.

ـ الدعوة الى تدريس الفلسفات الشرقية وفلسفات العالم الثالث ذي الثقافات التي تربطنا بها وشائج التاريخ وهموم العصر.

ـ التوسع في تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية، لا في شعبه (فرع الآداب وحسب) بل أيضاً في شعب (فروع) العلوم ايضاً، وإدراك الفلسفة ضمن المقررات التعليمية في البلدان التي لم تدرج فيها بعد.

ـ إنشاء مجلة متخصصة لنشر الانتاج الفلسفي على مستوى الوطن العربي.

ـ عقد المؤتمرات والندوات الفلسفية بصفة دورية.

ـ اعداد الكتب ونشرها حول أبرز الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين.

هذا وقد أحيط المشاركون في المؤتمر علماً باستعداد جامعة الكويت لاستضافة اجتماع تمهيدي يحضره عدد من المشتغلين بالفلسفة في أقطار عربية مختلفة للنظر في تأسيس الجمعية الفلسفية، وكيفية تنفيذ التوصيات السابقة بصورة عملية، واقتراح أية توصيات أخرى تسهم في تحقيق هذا الهدف الجليل.

وقد أجمع المشاركون في المؤتمر على أن تقوم اللجنة التي تولت تنظيم هذا المؤتمر بالاتصالات اللازمة لعقد هذا الاجتماع التمهيدي، واختيار المشاركين فيه بالتشاور مع الاستاذ الدكتور فؤاد زكريا، رئيس قسم الفلسفة بجامعة الكويت.

وفي ختام المؤتمر أبدى المشاركون تقديرهم وشكرهم العميق للجهود الدؤوبة التي بذلتها الجامعة الأردنية وخاصة قسم الفلسفة، من أجل انجاز أعمال هذا المؤتمر. وقد أكدوا أن عقد المؤتمر الفلسفي العربي الأول هو بادرة تستحق كل ثناء. وأعربوا عن أملهم في أن يصبح هذا العمل العلمي والفكري الجليل سابقة لجهود لاحقة تثري الفكر العربي وتنير الطريق أمام الأمة العربية في مواجهتها التحديات المصيرية كافة.

هذا وقد أكد المشاركون ضرورة طبع أعمال المؤتمر وأهميته ورحبوا بالاستعداد الذي أبداه الأستاذ الدكتور محمود السمرة عميد كلية الآداب لتحقيق هذا الأمر.

فهرس

(ب)

(ج)

(ح)

(غ)

(ف)

(ل)

(A)

(B)

Books

(C)

(E)

(F)

(G)

(H)

(K)

(L)

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب الابحاث التي قدمت في المؤتمر الفلسفي العربي الأول ، الذي عقد في عمان (الاردن) خلال الفترة ٥ - ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣ بدعوة من الجامعة الاردنية .

ويقدم هذا الكتاب للقراء العرب صورة نقدية عامة عن الحضور الفلسفي في الوطن العربي : حضور الفلسفة كمادة تدريسية، وحضور التفلسف كحاجة معرفية . وفي الحضور العقلاني يجد العقل مادة لعمله العلمي ، وحافزاً تاريخياً للارتقاء من « اللغة الشاعرة » الى « اللغة العالمة » ؛ كما يجد فيه أسباباً لجلب الأفهام والألباب الى اكتناه الحقائق التي لا تكون كذلك بدون تحقق وتحقيق . ففي مؤتمر الفلسفة العربية لا يمكن ان يقال كل شيء ، ولكن ما قيل فيه يدعو لمزيد من القول بدون خوفٍ - فالخوف سجن آخر ، والعقل الخائف لا يمكنه ان يكون عقلاً - وهذه عبرةُ كل فلسفة يدهشُها كل شيء فتسعى الى نقده وتفسيره ، بحيث يزول الخوف من المعرفة ويبدأ تاريخ التعبير المعرفي والتفلسف العلمي .

يحتوي الكتاب ثلاثة اقسام :

١ - مشروع الفلسفة العربية ، ويضم خمسة أبحاث .

٢ - نقد الخطاب الفلسفي العربي ، في نصوصه ومناهجه ، ويقع في خمسة ابحاث تتراوح بين نقد النص المدرَّس ، ثانويا وجامعياً ، ونقد المناهج المقترضة أو المستحدثة ، ويتركز القسم الأوفر منها على نقد التغرب الفلسفي داخل الفلسفة العربية المعاصرة والحديثة .

٣ - خصوصيات وآفاق ، ويتضمن ستة ابحاث تتناول بكيفيات شتى بعض هموم التفلسف العربي ، العام منه والخاص ، النظري والتقني .

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٠٢٢٣٤

برقياً: «مرعربي»

تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣

الطبعة الثانية

الثمن: ٦,٥٠ دولارات
أو ما يعادلها